وتقريرها ان ذات الحق سبحانه منزه عن الحركة والتغير ثم انا نعلم بالضرورة
انه سبحانه كان موجودا قبل وجود هذا اليوم وانه الان موجود مع هذا
اليوم وانه سيبقى بعد انقضاء هذا اليوم ولما صدق عليه سبحانه وتعالى انه
كان وانه الان وانه سيكون ثبت ان هذه المفهومات لا تعلق لها (كان صح)
البتة بالحركة وبالتغير وايضا فالجواهر العقلية موجودات مجردة عن الحركة ولواحقها
ثم انه يصدق عليها انها موجودة مع الباري تعالى دائمة الوجود بدوام
وجوده وكيف لا نقول ذلك ومدار دليل الفلاسفة في اثبات واجب الوجود
على ان المعلول لا بد وان يكون موجودا مع العلة وان لا يكون متاخرا
عنها البتة فثبت ان مفهوم المعية حاصل هاهنا مع ان الحركة والتغير ممتنعة
الحصول هاهنا وذلك يدل على ان الامر الذي لاجله يحصل معنى القبلية
والمعية والبعدية حاصل في الموضع الذي يمتنع حصول معنى الحركة والتغير فيه و
ذلك يقتضي ان يكون حصول معنى القبلية والمعية والبعدية لا تعلق له بالحركة
اذا عرفت هذا فنقول الفصل الذي ذكره الشيخ هاهنا يصلح ان يكون جوابا
عن هذه الحجة وتقريره ان يقال نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت
الى المتغير هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد هذا حاصل هذا
الكلام واعلم انه ليس فيه كثير فائدة وذلك لانا قد دللنا على ان المفهوم (معنى صح)
من القبلية والبعدية والمعية حاصل في الموضع الذي يمتنع حصول الحركة والتغير فيه وذلك (الموضع الذي)
يقتضي ان يكون حصول معنى القبلية والمعية والبعدية لا يتوقف على حصول
الحركة والتغير فهذا برهان قاطع على حصول هذا المطلوب ولا دافع له الا
ان نقول انه تعالى واجب الوجود لذاته ممتنع العدم لذاته لكنه ما كان

موجودا

موجودا قبل هذا اليوم وليس موجودا مع هذا اليوم ولا يبقى موجودا
بعد هذا اليوم الا ان فساد هذا القول معلوم بالضروره لان الذى
يصدق عليه انه ما كان موجودا قبل هذه الساعه وليس موجودا مع
هذه الساعه ولا يكون موجودا بعد هذه الساعه يكون عدماً محضاً
ونفيا صرفا فالقول مع ذلك بانه واجب الوجود لذاته ممتنع العدم
لذاته جمع بين النقيضين وهو معلوم البطلان بالبديهه ثم ان الشيخ لم
يدفع هذا الكلام الا بان قال نسبه الثابت الى المتغير مسماه بالدهر ونسبه
الثابت الى الثابت مسماه بالسرمد وذكر هذا الكلام فى هذا المقام
ضعيف وبيانه من وجوه الاول انه ما زاد على ذكر الالفاظ الهائله شيئاً و
معلوم ان ذلك لا يدفع الحجه اليقينيه والثانى وهو انه لم يبين ان هذا الذى
سماه بالدهر والسرمد هل هو نفس هذه النسب المخصوصه او هو امر اخر يقتضى
حصول هذه النسب المخصوصه فان كان الاول فلم لا نقول فى الزمان مثله و
هو انه لا معنى للزمان الا نفس هذه القبليات والمعيات والبعديات
من غير اثبات امر اخر ولم زعم ان الزمان موجود يقتضى حصول هذه النسب
ولم نقل الدهر موجود يقتضى هذه النسبه المخصوصه منه وما الفرق بين البابين
واما الثانى وهو ان يقال ان المسمى بالدهر وبالسرمد موجود مخصوص يقتضى حصول
هذه النسب فكان ينبغى ان يبين انه جوهر او عرض وان كان جوهرا فهو من
الجواهر الجسمانيه او من الجواهر المجرده وان كان عرضا فهو من اى اجناس الاعراض
فان هذا البحث لا يصير معلوماً الا بذكر هذه التفاصيل السوال الثالث ان
يقال انك زعمت ان نسبه الثابت الى المتغير هو الدهر فنقول هذا الذى

يسمونه بالدهر اما ان يكون ثابتاً او متغيراً فان كان ثابتاً فالثابت اما ان
يجوز جعله سبباً لحصول النسب المتغيرة او لا يجوز فان جاز فلم لا يجوز ان يقال المقتضى
لحصول نسب بعض المتغيرات الى البعض شيء ثابت في ذاته كما هو قول افلاطون
وان لم يجز فكيف جعلتموه سبباً لحصول النسبة الحاصلة بين الثابت وبين المتغير
فان مثل هذه النسبة يكون متغيرة فاذا كان المسمى بالدهر ثابتاً والثابت
لا يجوز جعله سبباً لحصول النسب المتغيرة ونسبة الثابت الى المتغير نسبة متغيرة
لزم امتناع كون الدهر سبباً لحصول هذه النسبة واما ان كان المسمى بالدهر امراً متغيراً
في ذاته فالشيء المتغير في ذاته هل يمكن جعله سبباً لحصول النسبة مع الاشياء الثابتة
او لا يمكن فان امكن فلم لا يكن الزمان كافياً في ذلك حتى لا يحتاج الى اثبات هذا الدهر
وان لم يمكن فكيف جعلتم الدهر المتغير في ذاته سبباً لحصول النسبة الى الاشياء الثابتة
واعلم ان الشيخ في هذا الكتاب مشعر بان الدهر شيء ثابت في ذاته لانه قال الدهر
في ذاته من السرمد وبالقياس الى الزمان دهر ومعناه ان الدهر في ذاته شيء ثابت
غير متغير الا انه اذا نسب الى الزمان الذي هو موجود ومتغير في ذاته سمي دهراً
وهذا التصريح بان الدهر ثابت في ذاته الا انه مع كونه كذلك فانه يقتضي حصول هذه
النسب المتغيرة وفي ذلك اعتراف بان الشيء قد يكون ثابتاً في ذاته ومع ذلك
فانه يقتضي تقدير الاحوال المتغيرة بالمقادير المخصوصة فاذا كان الامر كذلك فهذا عين
مذهب افلاطون من ان الزمان جوهر قائم بنفسه مستقل بذاته الا انه يقتضي
تقدير هذه الاحوال المتغيرة بالمقادير المخصوصة فقد ظهر ان الذاهبين لمذهب
ارسطاطاليس في ان الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل في شيء من مضائق
المباحث المتعلقة بالزمان الا بالرجوع الى مذهب افلاطون قال رضي الله عنه

ان كلام ص

الاول

الاقرب عندي ان الحق في الزمان وفي المدة هو مذهب افلاطون وهو انه
موجود قايم بنفسه مستقل بذاته فان اعتبر بالنسبة ذاته الى ذوات الموجودات
الدايمة المبراة عن التغير سمي بالسرمد من هذا الاعتبار وان اعتبر بالنسبة ذاته
الى ما قبل حصول الحركات والتغيرات فذاك هو الدهر وان اعتبر بالنسبة ذاته الى الدهر
كون المتغيرات مقارنة معه فذلك هو المسمى بالزمان اما قول ارسطو ان الزمان
مقدار الحركة فقد عرفت بالدلايل القاهرة فساده واما مذهب افلاطون
فهو الى العالم البرهانية اقرب وعن ظلمات الشبهات ابعد ومع ذلك فالعلم
التام بحقايق الاشياء ليس الا عند الله سبحانه وللقوم دليل اخر على ان
الزمان لا يجوز ان يكون مقدار الحركة وذلك فان اعتبار فرض عدم الزمان
يوجب وجوده لان كل ما عدم فان عدمه يكون بعد وجوده بعدية بالزمان
فيكون فرض عدم الزمان موجبا فرض وجوده وكل ما كان كذلك فهو واجب
لذاته فثبت ان الزمان واجب لذاته فلو كان مقدار الحركة وعرضا حالا فيها
لكانت الحركة شرطا لوجود ما هو واجب الوجود لذاته وما كان كذلك كان
اولى ان يكون واجبا لذاته فيلزم كون الحركة واجبة لذاتها هذا خلف
قال الشارح الحركة علة حصول الزمان والمحرك علة الحركة فالمحرك علة علة الزمان
فالمحرك علة الزمان ولا كل محرك بل محرك حركة مستديرة ولا كل محرك حركة
مستديرة بل التي ليست بالقسر فقد صح ان الزمان قبل التغير قال رحمه الله
اما قوله الحركة علة حصول الزمان فهذا باطل ويدل عليه وجوه الاول ان الحركة
عبارة عن التغير من حالة الى حالة اخرى وذلك لا يعقل الا اذا كان زمان ما منه
الحركة مغاير الزمان ما اليه الحركة فثبت ان الحركة مفتقرة في تحققها وماهيتها الى

الزمان فلو كانت الحركة علة لحصول الزمان لكان الزمان مفتقرا الى الحركة وحينئذ
يلزم افتقار كل واحد منهما الى الاخر وهو محال الثاني لو كانت الحركة علة لحصول
الزمان لوجب ان يكون كل حركة كذلك فحينئذ يلزم كون الازمنة متعددة بحسب
تعدد الحركات فيلزم حصول الازمنة الكثيرة دفعة واحدة وانه محال الثالث
الزمان عندهم عبارة عن مقدار امتداد الحركة فلو قلنا الحركة علة لحصول الزمان
لكان معنى هذا الكلام ان الحركة علة لنفسها لوجودها وكل ما كان كذلك
فهو واجب لذاته فيلزم كون الحركة واجبة لذاتها وهو محال الرابع وهو انا بينا
وانا ان فرضنا انقطاع جميع الحركات والتغيرات فان صريح العقل يقضي ببقاء المدة
والزمان وذلك يدل على ان الزمان غني في وجوده عن الحركة فثبت ان قوله
الحركة علة لحصول الزمان ليس بصواب واما بقية الكلام فظاهر غنية عن التفسير

الفصل الثاني في احوال الحركات وفيه مسايل المسئلة الاولى في اثبات
ان الحركات الدورية ارادية قال الشيخ كل حركة عن محرك غير قسري فاما
عن محرك طبيعي او نفساني او ارادي وكل محرك طبيعي فهو بالطبع يطلب شيئا او
يهرب عن شيء فحركته من طرف متروك لا يقصد ومقصود لا يترك وليس شيء
من الحركات المستديرة بهذه الصفة فان كل نقطة فيها مطلوب ومهروب
منها فلا شيء من الحركات المستديرة بطبيعي فاذا الحركة الموجبة للزمان نفسانية
ارادية فالنفس علة وجود الزمان التفسير قال رضي الله عنه الحركة اما ان يكون
طبيعية او قسرية او ارادية والدليل على هذا الحصر ان حركة الجسم لا بد لها من موثر
يوثر فيها وموجب يوجبها فذلك الموثر اما ان يكون حالا في ذلك الجسم او يكون
مباينا عنه اما الحال عنه فان لم يكن له شعور بالاثر الصادر عنه فهو الطبيعة وان كان له

شعور

شعور بذلک الاثر فهو الاراده واما ان کان ذلک الحرکة مباینا فذلک هو القسر
فثبت ان کل الحرکة فهی اما طبیعیه واما قسریه واما ارادیه ثم نقول الحرکة الدوریه یمتنع
ان یکون طبیعیه والدلیل علیه ان الحرکة الدوریه کل نقطه یفارقها المتحرک فان
هربه عنها عین طلبه لها وحرکته عنها عین توجهه الیها فلو کانت هذه الحرکة طبیعیه
لکان الهرب الطبیعی عن الشی عین الطلب الطبیعی للشی وهو محال فثبت ان
الحرکة الدوریه یمتنع ان یکون طبیعیه ویمتنع ایضا ان یکون قسریه لان القسر
علی خلاف الطبیعه فاذا امتنع کونها طبیعیه امتنع کونها قسریه [redacted]
~~خلاف الطبیعه فاذا امتنع کونها طبیعیه امتنع کونها قسریه~~ ولما بطل هذان القسمان
ثبت کونها ارادیه فثبت ان الحرکات الدوریه کلها ارادیه وللقائل ان یقول لم
لا یجوز ان یقال ان الجسم المستدیر یکون قبل وصوله الی تلک النقطه طالبا لها
بالطبع ثم عند الوصول الیها یصیر هاربا عنها بالطبع وذلک لا یوجب
التناقض لانه انما یکون طالبا للوصول الی تلک النقطه قبل الوصول الیها و
انما یکون هاربا عنها عند الوصول الیها فالطلب والهرب لا یحصلان فی
زمان واحد ولا بحسب شرط واحد بل فی زمانین بحسب شرطین مختلفین و
ذلک لا امتناع فیه والذی یدل علی انه غیر ممتنع وجوه الاول انه لا نزاع
ان الحرکة المستقیمه قد یکون طبیعیه ثم ان الحجر النازل بالطبع یکون قبل وصوله الی حد معین من تلک المسافة یکون طالبا للوصول
الیه ویصیر هاربا عنه فاذا عقل ذلک فی الحرکة المستقیمه فلم لا یعقل مثله فی
الحرکة المستدیره الثانی ان الطبیعه یوجب السکون بشرط الحصول فی المکان
الطبیعی ویوجب الحرکة بشرط الحصول فی المکان الغریب فثبت ان کون الشی
الواحد موجبا لحالتین متضادین بحسب شرطین مختلفین وفی زمانین متغایرین

عنر ممسع الثالث ان عندكم الحركات الدوريه اراديه فقبل وصول الجسم المستدير
الى النقط المعينه يكون الوصول اليها مطلوبا بالاراده ثم عند الوصول اليها
يصير ذلك الوصول مهروبا عنه في وقتين وعند شرطين لحسب الاراده
فاذا عقل كون الشي الواحد مطلوبا مهروبا عنه في وقتين وعند شرطين بحسب
الاراده فلم لا يجوز مثله بحسب الطبيعه قال الشارح فاذا الحركة الموجبه للزمان
نفسانيه اراديه فالنفس علة وجود الزمان التفسير قال رحمه الله انه
اثبت فيما تقدم ان الحركة الحامله للزمان حركة دوريه واثبت مما تقدم ان
الحركة الدوريه ارادية لزم ان يقال الحركة الحامله للزمان حركة ارادية ثم نقول
فاعل الحركة الارادية هو النفس وهذا يعكس ان النفس هي الفاعله للحركة الارادية
وثبت ان تلك الحركة الاراديه هي الفاعله للزمان فالنفس فاعل فاعل الزمان
فيكون هي الفاعله للزمان وهي العله لوجود الزمان المسئله الثالثه في اثبات
ان الجسم لا يتحرك لذاته قال الشارح كل حركة فلها محرك لان الجسم اما ان يتحرك
لانه جسم او لا لانه جسم فان تحرك لانه جسم وجب ان يكون كل جسم متحركا فاذا
حركته تحصل عن سبب اخر اما متوهم فيه واما خارج عنه التفسير قال رضي الله عنه
الكلام التام في تقدير هذا المقام ان يقال ان الحركة لا بد لها من موثر وذلك
الموثر اما ذات المتحرك واما غيره ويمتنع ان يكون ذاته فبقي ان يكون غيره
فيفتقر في تقرير هذا الدليل الى بيان مقدمات فالمقدمه الاولى في ان الحركة
لا بد لها من موثر فنقول الدليل عليه هو ان الحركة لا يعقل كونها مستقلة بنفسها
مستبده بذاتها لانها نعت من نعوت الجسم وصفه من صفاته ولا يعقل حصولها
الا كذلك وكل ما كان كذلك فهو مفتقر في تحققه الى الغير وكلما افتقر في تحققه الى الغير

فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فلا بد له من مؤثر فيجب ان الحركة لا بد لها من
المؤثر والمقدمة الثانية فهي قولنا انه يمتنع ان يكون الجسم متحركا لذاته
فقد استدل الشيخ عليه ههنا بانه لو تحرك لانه جسم لوجب ان يكون كل
جسم متحركا واعلم ان هذا الاستدلال لا يتم الا بعد تقرير وهو ان يقال الاجسام
متساوية في الجسمية فلو كانت الجسمية موجبة للحركة لكانت الاجسام باسرها متساوية
في الموجب ويلزم من استوائها في الموجب استواء باسرها في الاثر وهو
الحركة والكلام الذي ذكره الشيخ لا يتم الا بعد هذه المقدمات وللقائل ان يقول
السؤال عليه من وجوه الاول لم قلتم ان الاجسام باسرها متساوية في الجسمية وما
الدليل على صحة هذه المقدمة وتقريره ان المعقول من الجسم انه ماهية تقبل
الابعاد الثلاثة ولا يلزم من الاستواء في قابلية الابعاد الثلاثة الاستواء
في تمام الماهية لما ثبت ان الماهيات المختلفة يجوز اشتراكها في بعض اللوازم واما
تلك الماهية التي عرضت لها هذه القابلية فهي غير مشعور بها من حيث هي
هي واذا كان الامر كذلك فكيف يعرف كونها متساوية في تمام الماهية
فثبت ان هذه المقدمة غير معلومة لا يقال الدليل على استوائها في تمام الماهية
انا نقسم الجسم الى الحار والبارد واللطيف والكثيف والعلوي والسفلي
ومورد القسمة امر مشترك فيه بين الاقسام فوجب ان يكون كونه جسما الذي
هو المورد لهذا التقسيم امرا مشتركا فيه بين الكل لانا نقول هذا باطل فانه
يمكننا تقسيم الاعراض الى الكم والكيف وغيرهما ثم لم يلزم منه تماثل الاعراض في
تمام الماهية فكذا ههنا السؤال الثاني سلمنا ان الاجسام متماثلة في تمام الماهية

لكن لم قلتم انه يلزم من هذا القدر استواؤهما في جميع اللوازم والدليل عليه
ان الاجسام الفلكيه والاجسام العنصريه متساويه في تمام الجسميه ثم انه لم يلزم
ان يصح على الفلكيات كل ما يصح على العنصريات وبالعكس فكذا ههنا
فان قلتم ان ذلك الاختلاف انما جاز بسبب منفصل فنقول لم قلتم لا يجوز
ها هنا مثله وعليكم حصر الاحتمالات ثم ابطالها بالدليل القاطع ليتم دليلكم
السوال الثالث ان المبدا لتلك الحركة اما ان يكون فيه او لا يكون فان
كان الاول فنقول كما ان هذا الجسم اختص بهذه الحركه المعينه فكذلك اختص
بالقوه التي هي المبدا لهذه الحركة المعينه فان وجب ان يكون اختصاصه
بتلك الحركه لاجل عله اخرى وجب ان يكون اختصاصه بتلك العله لاجل
عله ثانيه ولزم التسلسل وان عقل ان يكون اختصاصه بتلك العله لا لاجل
عله اخرى فلم لا يجوز مثله في الحركه واما ان قلنا ان تلك الحركه انما حصلت
في ذلك الجسم بسبب منفصل فنقول اختصاص ذلك الجسم بقبول ذلك الاثر
من ذلك المباين دون ساير الاجسام اما ان يكون لاجل ان ذلك الجسم اولى
من غيره بذلك القبول او ليس كذلك فان كان ذلك لاجل حصول تلك
الاولويه عاد الكلام في سبب حصول تلك الاولويه وان كان ذلك غير مشروط
بحصول تلك الاولويه فحينئذ يكون اختصاص ذلك الجسم بقبول ذلك الاثر
دون ساير الاجسام مع استواء جميع الاجسام في القابليه ومع انه ليس شي
منها اولى بذلك القبول من الاخر البته يكون رجحانا لاحد طرفي الممكن على الاخر
لا لمرجح واذا عقل ذلك فلم لا يعقل مثله في اصل الحركه وهو ان يقال ان تلك

الحركه

الحركة قد يرجح وجودها على عدمها لا لمرجح وحينئذ يبطل اصل هذا الدليل فهذا
تمام الكلام على هذا الدليل واعلم ان الشيخ لما اثبت انه لا يجوز ان يكون
الجسم متحركا لذاته اتبع منه انه لا بد وان يكون متحركا لغيره ثم ان ذلك الغير
اما ان يكون حالا فيه واما ان يكون مباينا عنه فلا جرم قال ان ذلك الشيء
الاخر اما قوة فيه واما خارج عنه المسئلة الثالثة في بيان انه لا بد من انتهاء
المحركات الى محرك اول لا يتحرك قال الشيخ المحركات في كل طبيعة تنتهي
الى محرك اول لا يتحرك والا لاتصلت محركات بلا نهاية فاتصلت
اجسام بلا نهاية فكان لجملتها حجم غير متناه وذلك محال التفسير قال رضي الله عنه
لو كان كل متحرك انما يتحرك لان شيئا اخر حركه الى غير النهاية لزم اما الدور
وهو ان يكون محرك هذا ذاك ومحرك ذاك هذا فيقتضي تقدم حركة كل واحد
منهما على حركة الاخر اما بالرتبة واما بالزمان وهو محال واما التسلسل وذلك
يقتضي وجود اجسام لا نهاية لها وقد دللنا على انه محال فلم يبق الا ان يقال
هذه المتحركات تنتهي الى محرك لا يتحرك البتة او ان كان متحركا لكنه يكون
متحركا من تلقاء نفسه لا يحركه غيره وذلك هو المطلوب المسئلة الرابعة
في بيان ان القوة الجسمانية لا تقدر على افعال غير متناهية قال الشيخ ليس من شان
جسم من الاجسام ان يكون له قوة على امور غير متناهية والا لكان قوة الجزء
مقابلة لشيء من ذلك الغير المتناهي المفروض من مبدا محدود واقل مما يقوى عليه
الكل من ذلك المبدا فكان على متناه وكذلك الجزء الاخر فمجموعهما يكون على
متناه التفسير قال رحمه الله كل قوة حالة في الجسم فانه يجب كونها منقسمة بسبب
انقسام ذلك المحل والكلام في مباحث هذه المقدمة سياتي في مسئلة اثبات

متحركات م

النفس الناطقه اذا عرفت هذا فنقول جزء تلك القوه اما ان تقوى على التحريك
والتاثير او لا تقوى عليه البته والثاني ايضا باطل لان جزء تلك القوه ان لم
تقو على التاثير البته فحينئذ لا يكون لجزء القوه قوه على شي اصلا فحينئذ يلزم ان
يكون القوه على الشي غير قابله للانقسام وقد بينا انها قابله للانقسام هذا
خلف فثبت ان جزء القوه تقوى على التاثير ثم نقول جزء القوه اما ان تقوى على
مثل ما تقوى عليه الكل او لا يكون كذلك والاول باطل والا لزم ان يكون الكل
مساويا للجزء وهو محال ولما بطل هذا تعين الثاني وهو ان يقال جزء القوه
لا تقوى على مثل ما تقوى عليه كل القوه وحينئذ يلزم ان يكون مقوى الجزء
متناهيا ومقوى الكل ضعف مقوى الجزء وضعف المتناهي يكون متناهيا
فمقوى كل القوه الجسمانيه يجب ان يكون متناهيا وذلك هو المطلوب ولقائل
ان يقول الكلام على هذه الحجه من وجوه الاول لا نسلم ان القوه الحاله في المتحيز
يجب ان يكون منقسمه وذلك لان بتقدير ان يكون الجسم مركبا من الاجزا
التي لا تتجزى كانت القوه القايمه بالجزء الذي لا يتجزى لم يلزم كونها منقسمه لكنا
بينا ان الحق هو اثبات الجزء الذي لا يتجزى السوال الثاني وهو ان النقطه
والوحده كل واحد منهما شي غير منقسم فنقول هذا الشي ان كان جوهرا فقد ثبت
الجوهر الفرد وان كان عرضا فمحله ان لم يكن منقسما فقد ثبت الجوهر الفرد ايضا
وان كان منقسما فحينئذ يكون هذا اعترافا بان انقسام المحل لا يقتضي انقسام
الحال وحينئذ لا يلزم من كون الجسم منقسما ابدا ان يكون القوى الجسمانيه منقسمه
السوال الثالث هب ان القوى الجسمانيه منقسمه وان مقوى الجزء لا بد وان لا يكون
مساويا لمقوى الكل لكن لم قلتم ان عدم المساواه لا يحصل الا اذا صار فعل الجزء

منقطعا

منقطعا ولم لا يجوز ان يحصل ذلك التفاوت بطريق اخر وعليكم الدليل ثم
نقول لم لا يجوز ان يقال ان ذلك التفاوت يظهر بكون فعل الجزء ابطا وكون فعل
الكل اسرع مع كون كل واحد منها باقيا ابدا السوال الرابع دليلكم معارض
بدليل اخر وهو ان ذات هذه القوه الجسمانيه وكيفيه تاثيرها في اثرها لا ينتهي
الى وقت الا ويمكن بقاوه بعد ذلك والا فقد انتقل من الامكان الذاتي
الى الامتناع الذاتي وانه محال واذا ثبت هذا وجب القطع بان هذه القوه
الجسمانيه ممكنة البقاء في الذات وفي التاثير ابدا وذلك يبطل قولكم قال الشيخ
فالمحرك الاول الذي لا متناهي قوته اذن ليس بجسم ولا في جسم وليس بمتحرك
لانه اول ولا ساكن لانه لا يقبل الحركه والساكن هو عادم الحركه زمانا له ان
يتحرك فيه التفسير قال رضي الله عنه انه قد اثبت فيما مضى ان الزمان ليس له
اول ولا اخر واثبت انه مقدار الحركه فانتج منها اثبات حركه ازليه ابديه ثم
بين ان كل حركه فلا بد لها من محرك ثم بين ان المحرك لا يجوز ان يكون قسريا والا
لزم اثبات اجسام لا نهاية لها ولا يجوز ان يكون طبيعيا لما ثبت ان القوه
الجسمانيه لا تقوى على افعال غير متناهيه فالقوه القويه على تلك الحركه الازليه
الابديه يجب ان لا يكون جسمانيه اصلا وذلك يدل على ان موجد هذه الحركه
الازليه الابديه لا يمكن ان يكون جسما ولا حالا في الجسم اصلا وهذا هو الطريق
المشهور في اثبات ان مدبر العالم الجسماني لا يكون جسما ولا جسمانيا ولما ثبت
ذلك وجب ان لا يكون متحركا ولا ساكنا اما انه ليس بمتحرك فظاهر واما انه
ليس بساكن فلان السكون عدم الحركه عما من شانه ان يتحرك والذي من شانه
ان يتحرك هو الجسم او الجسماني فاذا لم يكن جسما ولا جسمانيا لم يكن من شانه ان يتحرك

واذا كان كذلك امتنع كونه ساكنا المسئلة الخامسة في بيان ان كل جسم فانه
لا ينفك في ذاته عما يكون مبدا للحركة قال الشيخ الاجسام لا تخلو في طبيعتها
من مبدا حركة وذلك لان كل جسم اما ان يكون قابلا للنقل عن موضعه
الطبيعي او غير قابل فان كان قابلا فهو قابل للتحريك المستقيم فلا يخلو اما ان
يكون في طباعه مبدا ميل الى مكانه الطبيعي او لا يكون لكنا نشاهد بعض الاجسام لها
في طباعها ميل الى جهة من الجهات وكلما اشتد الميل قاوم المحرك بالقسر حتى
تتفاوت النسب بتفاوت ما فيها من قوة الميل فان كان جسما لا ميل فيه وقبل حركة
قسر وكل حركة قسر كما علمت في زمان كانت لزمان تلك الحركة نسبة الى زمان
حركة جسم ذي ميل في طبعه بالقسر يكون في مثله حركة قسر جسم ذي ميل لو قدر نسبة الى ميله
ذلك نسبة الزمانين فيكون نسبة قسر ما لا مقاومة فيه على نسبة قسر في جسم ذي
ميل وهذا احلف فاذن كل جسم قابل للنقل عن موضعه الطبيعي ففيه مبدا حركة
التفسير قال رضي الله عنه اعلم انا ندعي ان كل جسم فانه لا ينفك عن مبدا حركة
والدليل عليه ان كل جسم فانه لابد وان يكون حاصلا في حيز معين واذا ثبت
هذا فنقول اما ان يكون خروج ذلك الجسم عن ذلك الحيز الذي له ممكنا او لا يكون ممكنا
اما الاول فهو الجسم الذي يقبل الانتقال عن حيزه المعين واما الثاني فهو الجسم الذي لا
يقبل الانتقال عن حيزه المعين ونحن نبين ان كل واحد من هذين القسمين فانه
لابد وان يحصل فيه قوة يكون مبدا الحركة اما القسم الاول وهو الجسم الذي يقبل الحركة
المستقيمة فالذي يدل على انه لابد وان يحصل فيه ميل معاوق عن الحركة القسرية انا
لو فرضناه خاليا عن الميل المعاوق وقد فرضنا ان قاسرا قسره على الحركة فتلك
الحركة اما ان تقع في زمان او تقع لا في زمان والقسمان باطلان فبطل القول بامكان

حصول

حصول تلك الحركة انما قلنا انه ممتنع وقوعها في زمان هو ان ذلك الجسم لو حصل فيه
معاوق لصار بحيث تلك الحركة القسرية بطيئة ولنفرض جسما حصل فيه مثل معاوق ولنفرض
ان الجسم يحرك مائة ذراع من المسافة بالحركة القسرية مع ذلك المثل
المعاوق في عشر ساعات ولنفرض ان الجسم الخالي عن المثل المعاوق يحرك
مائة ذراع من المسافة في ساعة واحدة فيكون زمان حركة الجسم الخالي عن المعاوق
عشر زمان حركة الجسم الموصوف بذلك المعاوق ولنفرض جسما آخر حصل فيه
معاوق اضعف من معاوقة الاول بحيث يكون معاوقتها عشر المعاوقة
الاولى فيكون نسبة هذه المعاوقة الى معاوقة الاولى نسبة زمان حركة
الجسم الخالي عن المعاوقة الى زمان حركة الجسم الموصوف بالمعاوقة فيلزم
ان يحصل حركة الجسم الموصوف بهذه المعاوقة الضعيفة في الساعة الواحدة
وكان يحصل حركة الجسم الخالي عن المعاوقة في الساعة الواحدة فيلزم ان يكون
حركة الجسم الموصوف بالمعاوقة مساوية في السرعة والبطوء لحركة الجسم الموصوف
بلا معاوقة وذلك محال فثبت ان القول بان الجسم الخالي عن المعاوقة يحصل
حركتها في زمان محال واما ان يقال انه يحصل حركتها لا في زمان فذلك
محال ايضا لان كل حركة فانها تقع على مسافة منقسمة فيحصل في النصف الاول
من المسافة نصفها ثم بعد ذلك يحصل في النصف الثاني من المسافة النصف الثاني
من تلك الحركة ومتى حصلت القبلية والبعدية وجب حصول الزمان فثبت
ان الجسم الخالي عن مبدأ الحركة لو قبل حركة قسرية لكان حصول تلك الحركة القسرية
اما ان يكون في زمان او لا يكون في زمان وثبت فساد القسمين فوجب ان
يكون هذه الحركة ممتنعة وللقائل ان يقول السؤال على ما ذكرتم من وجهين

الاول ان نقول هذا الدليل الذي ذكرتم انما يتم لو كانت الحركة لا تستحق الزمان

الا بسبب المعاوقة وذلك باطل بل الحركة تستحق لذاتها قدرا من الزمان وتستحق

الميل المعاوق قدرا آخر واذا كان الامر كذلك فحينئذ لا يلزم ان تكون الحركة

الخالية عن المعاوقة مساوية في الزمان للحركة الحاصلة مع المعاوقة الضعيفة وتمام

الكلام في تقرير هذا السؤال قد ذكرناه في مثل هذا الدليل في مسألة الخلاء فلا فائدة

في الاعادة السؤال الثاني وهو ان الميل المعاوق قد يكون كالمضاد المعاند للحركة

القسرية فيصير حاصل الكلام ان الشيء اذا كان خاليا عن المعاوق كان ممتنع الحصول

ويكون شرط امكان حصوله ان يكون الامر المعاوق المعاند له والمنافي له كان

حاصلا وذلك على خلاف العقل فان الشيء عند عدم المنافي والمعاوق يكون اولى

منه حال قيام المنافي والمعاند قال الشيخ فان لم يكن قابلا للنقل عن موضعه الطبيعي ما الحصول

فلاجزائه نسبة الى اجزاء ما يحويه واما ان يكون محويا فيه ليست واجبة لذاتها اذ

ليس بعض الاجزاء التي بعرضه اولى بملاقاة عدد منه او موازاة عدد منه من بعض

فاذا في طباعها ان يعرض لها تبدل هذه المناسبات فهي قابلة للنقل عن موضعها

ثم برهن بذلك البرهان بان لها مبدا حركة وضعية مستديرة التفسير قال

رضي الله عنه لما بين ان الجسم الذي يقبل الحركة المستقيمة لا بد وان يكون فيه مبدا

حركة اشتغل الآن ببيان ان الجسم الذي لا يقبل الحركة المستقيمة يجب ايضا ان يحصل فيه

مبدا الحركة وتقريره ان كل جسم لا يقبل الحركة المستقيمة فهو بسيط وكل جسم بسيط فانه

يكون قابلا للحركة المستديرة وكل ما يقبل الحركة المستديرة فلا بد وان يكون فيه مبدا

حركة ينتج ان كل جسم لا يقبل الحركة المستقيمة ففيه مبدا حركة فهذه مقدمات ثلاث

لا بد من تقريرها المقدمة الاولى وما اهملها الشيخ فلا بد من ذكرها فنقول الدليل على

ان الاجر

ان الامر كذلك هو ان الجسم الذي لا يقبل الحركة المستقيمة لو كان مركبا لكان قابلا
للانحلال والتفرق لكن الانحلال لا يحصل الا بالحركة المستقيمة فلو كان الجسم الذي
لا يقبل الحركة المستقيمة مركبا لكان قابلا للحركة المستقيمة وذلك محال ولقائل ان
يقول هذا انما يلزم ان لو كان الجسم الذي يكون حصصه مؤلفة من اجسام مختلفة الطباع يكون
قابلا للانحلال وذلك ممنوع ولم لا يجوز ان يقال تلك الاجسام وان كانت مختلفة
الطبائع الا ان حصة كل واحد منها تقتضي لعينها ولذاتها ان تكون متصلة بالاخرى
وعلى هذا التقدير فانه لا يكون ذلك المركب قابلا للانحلال والجواب ان الحس عينه
معقول حصة كل واحد من تلك البسائط تقتضي ان يكون شكله هو الكرة فلو اقتضت
ان يكون هو متصلا بالاخر وملتصقا به لوجب ان لا يكون شكله هو الكرة فحينئذ
[illegible] يكون الطبيعة الواحدة مقتضية للنقيضين وذلك محال فثبت بما ذكرنا
ان كل مركب فانه يقبل الانحلال وحينئذ يتم الدليل المذكور اما المقدمة الثانية وهي
قولنا ان كل جسم بسيط فانه يقبل الحركة المستديرة فالدليل عليه ان ذلك الجسم لا بد وان
يحيط به شيء فان لم يكن كذلك فلا بد وان يكون هو محيطا بشيء واذا كان الامر كذلك
فلنفرض دائرة في هذا الجسم ولنفرض ان نقطة معينة في تلك الدائرة تسامت نقطة
معينة من الارض وكما صح على تلك النقطة ان سامتت النقطة المعينة من الارض
وجب ان يصح على سائر النقط المفروضة في تلك الدائرة ان تسامت تلك النقطة
المعينة من الارض ضرورة ان كل ما صح على الشيء صح على مثله ومتى ثبت هذا الجواز
ثبت كون ذلك الجسم قابلا للنقل المستدير ولقائل ان يقول هذا منقوض بامور
احدها ان الجزء المفترض في عمق ثخن الفلك مساو في الماهية للجزء المفترض في سطحه
ثم لم يلزم صحة قيام كل واحد منهما مقام الاخر في كونه في العمق وفي السطح فكذا ههنا

وثانيها ان كل مقعر كل فلك قد يكون مساويا لمحدبه في تمام الماهية والا لزم ان
يكون الفلك مركبا ثم لم يلزم من كون مقعره مماسا لجسم صحة ان يكون محدبه مماسا
لذلك الجسم فكذا ها هنا وثالثها ان الحيوانية الحاصلة في الفرس مساوية للحيوانية الحاصلة
في الانسان ثم انه لم يلزم منه ان يصح على حيوانية الفرس ما يصح على حيوانية الانسان
فكذا ها هنا ورابعها ان عندكم ماهية الباري تعالى غير وجوده ثم زعمتم ان الوجود طبيعة
واحدة من حيث انه وجود ثم لم يلزم ان يصح على ذات الباري تعالى ما يصح على الوجود
العارضة لماهيات الممكنات فكذا ها هنا فان قلتم الصحة قائمة في الكل الا ان
الامتناع انما حصل بسبب من خارج فنقول فجوزوا في هذه المسألة مثله وتقريره
انكم انما بينتم ان هذه الصحة حاصلة بالنظر الى الجسمية فلعل هيولى تلك الجسمية مانعة من صحة
الحركة كما ان الجسمية وان كانت قابلة للخرق والالتيام مطلقا الا ان خصوصية هيولى
كل فلك مانعة منهما فكذا ها هنا واما المقدمة الثالثة فهي في بيان انه لما كان قابلا
للنقل المستدير وجب ان يحصل فيه مبدا حركة فالبرهان عليه عين ما ذكرناه في الجسم
القابل للحركة المستقيمة فثبت بما ذكرنا ان كل جسم لا يقبل الحركة المستقيمة فهو بسيط وثبت
ان كل بسيط فانه قابل للحركة المستديرة وثبت ان كل جسم يقبل الحركة المستديرة فانه
لا بد وان يكون قد حصل فيه مبدا حركة فثبت ان كل جسم لا يقبل الحركة المستديرة
فانه لا بد وان يحصل فيه مبدا حركة وللقائل ان يقول ان الذي ذكرتم يقتضي ان يكون
كل فلك فانه يكون قابلا للحركة من المشرق الى المغرب ومن المغرب الى المشرق وايضا
فان النقط المفترضة في ذلك المدار متشابهة وكل ما يصح على الشيء يصح على مثله ايضا
فوجب ان يكون جرم الفلك قابلا لكل واحد من هاتين الحركتين وايضا يلزم ان
يكون قابلا للحركة من الشمال الى الجنوب ومن الجنوب الى الشمال بعين هذا الدليل

وايضا

وايضا فالمدارات المختلفة التي يمكن توهم حصولها في الفلك غير متناهية فوجب
ان يكون كلها ممكنة واذا كان كل واحدة من هذه الحركات المختلفة الغير المتناهية
ممكنا وجب ان يحصل في جرم الفلك بحسب كل واحد منها ميل معاوق وحينئذ
يكون قد حصل في الفلك ميول متعاوقة متمانعة غير متناهية ومتى كان الامر
كذلك امتنع حصول الحركة فيه فعلى هذا ما ذكرتموه مان يكون دليلا على وجوب
كون الفلك ساكنا اولى من ان يكون دليلا على وجوب كونه متحركا فكان
كلامكم باطلا السوال الثاني ان كرة النار كرة بسيطة وكذلك كرة الهوا وكرة الماء وكرة
الارض وعين ما ذكرتموه قائم في هذه البسائط فوجب ان يكون كل واحدة
من هذه الكرات متحركا بالطبع على الاستدارة وهذا باطل السوال الثالث
انكم سلمتم ان الجسم الذي لا يقبل الحركة المستقيمة وجب ان يكون قابلا للحركة
المستديرة وهذا القدر لا يفيد الا ان هذا الجسم ليس فيه ما ينبو عنه قبول
الحركة المستديرة ولا ممانعة عنها وحصول الامكان بهذا التفسير لا يتوقف
على حصول الميل المعاوق لان حصول هذا الامكان انما يثبت للجسم لذاته وما
يثبت بالذات امتنع كونه بالغير واما القبول الذي يعتبر في حصوله حصول الميل
المعاوق فذلك هو القبول التام وذلك لا يمكن اثباته الا بعد معرفة ان
الميل المعاوق حاصل ولو اثبتنا الميل المعاوق بهذه القابلية لزم الدور
ومثال هذه المغالطة ان يقال ثبت بالدليل ان القطن قابل للاحتراق ثم يقال
والاحتراق لا يمكن حصوله الا عند ملاقاة النار فلما ثبت بالدليل ان كل
قطن قابل للاحتراق وثبت ان قبول الاحتراق لا يحصل الا عند ملاقاة
النار لزم ان يقال كل قطن فانه حصل فيه ملاقاة النار ولما ان هذا الكلام

ليس

فاسد هكذا كل ما ذكرتموه فثبت انه مغالطة ضعيفة قال الشيخ وكل جسم فيه
مبدا حركة اما مستقيمة واما مستديرة التفسير قال رضي الله عنه لما بين ان الجسم
اما ان يكون قابلا للحركة المستقيمة واما ان لا يكون ثم بين انه لا بد وان يحصل
في كل واحد منهما ما يكون مبدا الحركة لا جرم اتبعه بذكر النتيجة وهو قوله فكل جسم
لا بد وان يحصل فيه مبدا حركة اما مستقيمة واما مستديرة اما مبدا الحركة المستقيمة
ففي الجسم الذي يقبل الحركة المستقيمة واما مبدا الحركة المستديرة ففي الجسم الذي لا يقبل
الحركة المستقيمة المسئلة السادسة في اثبات ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع فيه مبدا
الحركة المستقيمة مع مبدا الحركة المستديرة قال الشيخ ويستحيل ان يكون في جسم واحد بسيط
مبدا حركتين مستقيمة ومستديرة او يكون ما هو بالذات مبدا حركة مستقيمة هو
بعينه في حالة اخرى مبدا حركة مستديرة الا كما يكون في حالة اخرى مبدا سكون لان
السكون غاية الحركة المستقيمة اذ قد علمت ان الحركة المستقيمة هرب وطلب هرب
عن مكان غير طبيعي وطلب لمكان طبيعي وعلمت ان الجهات محدودة وعلمت ان
الامكنة الطبيعية للاجسام البسيطة محدودة فاذا انتهت حركته لحصوله في مكانه
الطبيعي استحال ان يتحرك عنه فيكون مكانا غير طبيعي مهروبا عنه وغير ملائم له فيسكن
فيكون سكونه غاية لحركته واما الحركة المستديرة فليست من حيث هي حركة مستديرة
غاية للحركة المستقيمة ولا نفس عدم لها بل امر زائد يحتاج الى مبدا اخر التفسير
قال رضي الله عنه الجسم الواحد يمتنع ان يجتمع فيه مبدا ميل مستقيم ومبدا ميل مستدير محال
والدليل عليه ان الميل المستقيم متوجه الى جهة يقتضي التوجه نحو الجهة المتصل اليه واما الميل
المستدير فانه يقتضي عدم التوجه الى تلك الجهة بل الانصراف عنها فهذان الميلان
يوجبان اثرين متغايرين فوجب ان يكون الجمع بينهما محالا ولقائل ان يقول

السوال

السوال عليه من وجوه الاول انكم قلتم شرط كون الجسم قابلا للحركة حصول ميل
معاوق عن تلك الحركة في ذلك الجسم فقد جعلتم حصول الشي مشروطا بما يقتضي
تعويقه والمنع منه فكيف زعمتم في هذا المقام ان الجمع بينهما محال ولجيب ان
يحب عنه فنقول هناك انما جوزنا الجمع بين المتعاوقين لان عند اجتماعهما يكسر اثر
كل واحد منهما بالاثر الاخر فيحصل اثر متوسط بين الاثرين وهو الحركة البطية وهذا
انما يعقل في الاثر الذي يقبل الاشد والاضعف فاما الميل المستقيم فانه يوجب
الحركة المستقيمة والميل المستدير يوجب الحركة المستديرة والاستقامة والاستدارة
لا يقبلان الاشد والاضعف فيمتنع ان يقال ان عند اجتماعهما يحصل اثر متوسط
بين الاستقامة والاستدارة فظهر الفرق السوال الثاني لم قلتم انه لا يجوز تركب
الحركة الواحدة من الحركة المستديرة والحركة المستقيمة اما قوله ان اجتماعهما يقتضي
اجتماع التوجه الى الشي والصرف عنه وهو محال قلنا هذا منقوض بامور ثلثة
آ حركة النملة فانها مركبة من الحركة المستقيمة والحركة المستديرة ب الكرة التي
تضرب بالصولجان فان حركتها تكون مركبة من الحركة المستقيمة والحركة المستديرة
ج الكرة التي تتدحرج من شاهق الجبل فانها تنزل فتكون في حال نزولها مستديرة
على نفسها د كرة الثوابت فانها لذاتها متحركة الى المشرق وبالقسر متحركة الى
المغرب والتوجه الى احد الجهتين انصراف عن الجهة المقابلة لها فههنا لما كانت
هذه الكرة متحركة لذاتها الى المشرق ومتحركة بتحريك الفلك الاعظم الى المغرب
كانت هذه الكرة ابدا متوجهة الى جهة ومنصرفة عنها وذلك محال فان قالوا
ما ههنا الطبيعة الواحدة لم يقتض التوجه الى جهة والصرف عنه بل الطبيعة المخصوصة
هي توجب توجهه الى جانب والقاسر المعاند يقتضي توجهه الى جانب اخر اما

فی مسئلتنا هذه فانه یلزم کون الطبیعة الواحدة مقتضیة للتوجه والصرف عنه معا وذلک
محال فطهر الفرق فلما التوجه الی جهة والانصراف عنها اما ان یکون الاجتماع بینهما
محالا او لا یکون فان کان ذلک محالا امتنع حصوله سواء حصلا بالطبع او باعتبار
او احدهما بالطبع والآخر بالقسر وحینئذ یبطل قولکم فی حرکة فلک الثوابت و
ان کان ذلک غیر محال فی الجملة فحینئذ نقول لم لا یجوز ان یکون الطبیعة الواحدة
مقتضیة للتوجه والصرف معا وذلک لان هذه المقدمة انما صارت مقبولة
لشاهد العقل والوهم الی ان الاجتماع بین التوجه الی جهة والانصراف عن
نفس تلک الجهة محال واذا لم یکن ذلک محالا فحینئذ لا یظهر ان الطبیعة الواحدة
یمتنع کونها موجبة للتوجه والصرف معا فهذه السبکة المذابة فانها مستدیرة
مع انها بالطبع متحرکة بالاستقامة السؤال الثالث لم لا یجوز ان یقال ان الاجرام
الفلکیة وان کانت مستدیرة الحرکة الا انها مع ذلک تکون قابلة للحرکة المستقیمة ثم
ان طبایعها المعینة یوجب کونها متحرکة بالاستقامة بشرط کونها حاصلة فی الاحیاز
الخارجة عن امکنتها الطبیعیة ویوجب کونها متحرکة بالاستدارة بشرط کونها حاصلة فی
تلک امکنتها الطبیعیة ولا یمتنع کون الطبیعة الواحدة موجبة اثرین متنافیین فی وقتین مختلفین
بحسب شرطین مختلفین فلما لم یبطل هذا الاحتمال لا یتم هذا الدلیل ثم المثال المشهور لهذا
ان طبیعة کل واحد من العناصر الاربعة یقتضی کونه متحرکا بشرط حصوله فی الحیز الغریب
ویقتضی کونه ساکنا بشرط حصوله فی الحیز الملائم فاذا جاز ذلک فلم لا یجوز ایضا
ما ذکرناه والشیخ فرق بین الصورتین بان قال ان الحرکة المستقیمة توجه الی
حیز معین وانما یکون توجها الی ذلک الحیز ان لو کان ذلک الحیز بحیث متی وصل
الجسم الیه یسکن فیه ویستقر فیه اذ لو لم یسکن فیه لما کان الوصول الیه مطلوبا واذا کان

الضعیفة

الامر

الامر كذلك كان السكون فی ذلک الحیز غایه لتلک الحرکه ومطلوبًا منها بخلاف الحرکه
المستدیره فانه لا یمکن ان یقال غایه الحرکه المستقیمه هی حصول الحرکه المستدیره فلاجرم
امتنع ان یقال ان طبیعه الفلک تقتضی الحرکه المستقیمه بشرط کون ذلک الفلک حاصلا فی
ذلک الحیز الغریب وتقتضی الحرکه المستدیره بشرط کون ذلک الفلک حاصلا فی
الحیز الملائم فظهر الفرق بین المقامین هذا تقریر الفرق الذی ذکره الشیخ وللقائل ان
یقول انا ما ذکرنا هذه الصوره لاجل ان نقیس علیها هذه المسئله فانکم استدللتم
علی امتناع ان یحصل فی الجسم ما یکون مبدا للحرکه المستقیمه وللحرکه المستدیره معًا فقلتم
ان الحرکه المستقیمه توجه الی الجهه المنتقل الیه والحرکه المستدیره صرف عنها وکون
الشی الواحد متوجها الی الشی ومنصرفا عنه دفعه واحده محال فلاجرم امتنع ان
یحصل فیه ما یکون مبدا للامرین معًا فقلنا لا نزاع فی ان یکون الشی الواحد متوجها
بالطبع الی شی ومنصرفا عنه بعینه بالطبع فی زمان واحد امر ممتنع الوجود لکن لم
لا یجوز ان یقال ان تلک الطبیعه توجب التوجه نحو تلک الجهه بحسب شرط مخصوص و
الانصراف عنها فی وقت اخر بحسب شرط اخر وعلی هذا التقدیر فلا یلزم الجمع بین
النقیضین هذا هو السوال الذی اوردناه فما لم تقیموا دلیلا قاطعا علی ان هذا
الاحتمال محال فانه لا یتم دلیلکم ومجرد الفرق بین هذه المسئله وبین المثال الذی
ذکرناه لا یندفع هذا الاحتمال فثبت ان تقدیر ان یصح الفرق الذی ذکروه فانه
لا یندفع هذا السوال ولا یتم دلیلهم البته ثم نقول ان الفرق الذی ذکرتموه ضعیف
ایضا وذلک لان السکون عندکم عدم الحرکه فاذًا لم یبعد ان یکون عدم الشی
وارتفاعه وزواله غایه لذلک الشی فکیف یستبعد کون الحرکه المستدیره غایه للحرکه
المستقیمه فان قالوا لما حصلت الحرکه المستقیمه فی العناصر بدون ان یعقبها الحرکه

المستديره علمنا ان الحركه المستديره لا تكون غايه للحركه المستقيمه فلما الحركه المستقيمه
الصاعده ما سبها مخالفه للحركه المستقيمه الهابطه واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال
يقدر ان يخرج الفلك عن حيزه الملايم فانه يعود بالحركه المستقيمه الى حيزه الملايم له
وكانت تلك الحركه المستقيمه مخالفه بالماهيه للحركات المستقيمه التي للعناصر واذا كان
الامر كذلك فانه لا يلزم من قولنا الحركات المستقيمه التي للعناصر ليست غاياتها هي الحركه
المستديره ان يقال الحركه المستقيمه التي تحصل لجرم الفلك يمتنع ان يكون غاياتها هي
الحركه المستديره فان الاشيا المختلفه في الماهيه لا يجب ... البحث ولنرجع الى تفسير الالفاظ اما
قوله ويستحيل ان يكون في جسم واحد بسيط مبدا حركتين مستقيمه ومستديره فالمراد منه
انه يمتنع ان يحصل في الجسم الواحد ما يقتضي كونه مستقيم الحركه ومستدير الحركه معًا واعلم
ان ذلك ظاهر والا لزم الجمع بين التوجه الى الجهه وبين الصرف عنها وانه محال واما
قوله او يكون هو بالذات مبدا الحركه مستقيمه وهو بعينه في حاله اخرى مبدا حركه مستديره
واعلم ان المراد منه ما ذكرناه في السوال وهو ان يقال لم لا يجوز ان يقال الطبيعه الفلكيه
توجب الحركه المستقيمه بشرط حصول الفلك في الحيز الغريب والحركه المستديره بشرط
حصوله في الحيز الملايم له واما قوله ولا كما يكون في حاله اخرى مبدا السكون فاعلم ان
المراد منه ان الطبيعه الواحده يكون مبدا للحركه في حال وهي كونه حاصلا في الحيز الغريب
ومبدا السكون في حاله اخرى وهي كونه حاصلا في الحيز الملايم له فهذا جايز فزعم
ان هذا وان كان جايزا الا انه يمتنع كون الطبيعه الواحده مبدا للحركه المستقيمه
في حال ومبدا للحركه المستديره في حال اخرى فاما قوله لان السكون غايه الحركه
المستقيمه فاعلم انه لم يشتغل باقامه الدلاله على امتناع ذلك الاحتمال وانما اشتغل
بالفرق بين الصورتين فقال السكون غايه للحركه المستقيمه والدليل على ان الامر كذلك

لدبعد اختلافهما في اللوازم والاثار
فهذا تمام الكلام في تقرير هذا ص

الحركه

ان الحركة المستقيمة هرب عن مكان غير طبيعي وطلب لمكان طبيعي فاذا انتهت
حركته الى الحصول في ذلك المكان الطبيعي استحال ان يتحرك عنه بالطبع والا لكان
ذلك المكان غير طبيعي بل يكون مهروبا عنه وغير ملايم مع انا فرضناه
مكانا طبيعيا مطلوبا بالذات ملايما هذا خلف واذا ثبت انه لا يتحرك عنه
بالطبع وجب ان يسكن فيه فاذا كان كذلك وجب ان يكون ذلك السكون
غاية لتلك الحركة المستقيمة واذا كان الامر كذلك لم يمتنع كون الطبيعة الواحدة
موجبة لهذه الحركة ولهذا السكون بحسب شرطين مختلفين في وقتين مختلفين اما الحركة
المستديرة فليست هي غاية للحركة المستقيمة ولا نفس عدم لها بل امر زايد محتاج
الى مبدا اخر فظهر ان حاصل هذا الفرق يرجع الى حرف واحد وهو ان السكون
غاية للحركة المستقيمة فلا يمتنع كون الطبيعة الواحدة موجبة لهذه الحركة ولهذا
السكون اما الحركة المستديرة فانها ليست غاية للحركة المستقيمة فلا جرم يمتنع كون
الطبيعة الواحدة موجبة لهما معا فظهر الفرق الا انا ذكرنا ان هذا الفرق ضعيف
لان الحركة المستقيمة في الاجسام العنصرية غايتها السكون لا الحركة المستديرة واما الحركة
المستقيمة في الاجسام الفلكية فغايتها الحركة المستديرة لا السكون فثبت انه لا فرق
بين البابين فاذا ادعيتم انه لا يجوز ان يقال غاية الحركة المستقيمة في الاجرام الفلكية هي
الحركة المستديرة فذلك عين النزاع وايضا فهب انه ظهر الفرق الا انه لما ثبت ان
الطبيعة الواحدة توجب حصول الضدين في وقتين مختلفين بحسب شرطين مختلفين
اذا كان احدهما غاية للاخر فلم لا يجوز ايضا ان توجبهما في صورة اخرى وان لم يكن
احدهما غاية للاخر فثبت ان هذا الكلام لا يكفي في ابطال السؤال المذكور
فاذا استحال ان يكون في جسم واحد ميلان طبيعيان اثنان او يكون احد الميلين

موجودا الى الثاني لزم ان يكون الجسم الطبيعي اما مخصوصا بمبدا حركة مستقيمة او مخصوصا
بمبدا حركة مستديرة التفسير قال رضي الله عنه لما اقام الدلايل على انه يمتنع ان
يحصل في الجسم ما يكون مبدا للميل المستدير والمستقيم معا ثبت ان الجسم لا بد وان
يحصل فيه مبدا حركة مستقيمة فقط او مبدا حركة مستديرة فقط فظهر ان الجمع بينهما محال
المسئلة السابعة في بيان اقسام الحركات قال الشيخ وكل حركة مستقيمة فهي
بالمتحرك بالحركة المستديرة تحددا اما القرب والبعد وكل حركة مستقيمة فاما الى المركز او الوسط واما عن المركز
الى المستديرة واما المستديرة فهي حول المركز فكل حركة بسيطة فاما على الوسط او من
الوسط او الى الوسط التفسير قال رضي الله عنه قد دللنا على ان جهات
حركات الاجسام المستقيمة انما تحدد بجسم كري تحدد القرب منه بمحيطه والبعد
عنه بمركزه واذا كان الامر كذلك فالحركات اما من الوسط وهي الخفيفة الصاعدة
او الى الوسط وهي الثقيلة الهابطة او على الوسط وهي حركات الاجسام المستديرة
الحركة المسئلة الثامنة في اثبات ان الفلك لا ثقيل ولا خفيف قال الشيخ والتي
على الوسط لا تنسب الى خفة ولا الى ثقل التفسير قال رضي الله عنه تقريره ان
الثقيل هو الهابط بالطبع والخفيف هو الصاعد بالطبع وقد دللنا على ان الفلك
متحرك بالطبع على الاستدارة وقد دللنا على ان الذي يكون متحركا بالطبع على الاستدارة
يمتنع ان يكون طبيعته موجبة للصعود او للهبوط واذا كان كذلك وجب ان
لا يكون ثقيلا ولا خفيفا وكان ارسطوطاليس يقول الفلك لا متحرك الى الوسط
ولا عن الوسط وكل ما هو لا يتحرك الى الوسط ولا عن الوسط فهو لا ثقيل ولا خفيف
ينتج ان الفلك لا ثقيل ولا خفيف المسئلة التاسعة في احكام الثقيل والخفيف
قال الشيخ والتي من الوسط تنسب الى الخفة والتي الى الوسط فتنسب الى الثقل

وكل واحد من الثقيل والخفيف اما غاية او دون غاية فالثقيل المطلق الغاية هو الذي الى حاق الوسط وهو الارض ويليه الماء والخفيف الذي الى حاق المحيط هو النار ويليه الهواء التفسير قال الخفيف هو الجسم الذي يتحرك بالطبع من الوسط والثقيل هو الجسم الذي يتحرك بالطبع الى الوسط ثم نقول كل واحد من الثقيل والخفيف لابد ان يكون في غاية او دون الغاية فالثقيل المطلق في الغاية هو الذي يطلب حقيقة مركز العالم وهو الارض والثقيل الذي دون الارض هو الماء بدليل ان الارض يرسب في الماء والماء يطفو عليه والخفيف المطلق هو الذي يطلب الالتصاق بالسطح الداخل من الفلك وهو النار ويليه الهواء والدليل عليه ان النار تعلو على الهواء فهذا هو الكلام المذكور في الكتاب وفيه ابحاث البحث الاول لقائل ان يقول مركز العالم نقطة في وسط كرة العالم والنقطة لا تقبل القسمة فكيف يعقل ان يقال الارض طالبة لان تحصل في تلك النقطة وجوابه ان طبيعة الارض لا توجب حصول ذلك الجسم في تلك النقطة بل توجب ان ينطبق مركز ثقل هذا الجسم على مركز العالم فهذا هو المراد من قولنا الجسم الثقيل يطلب الحصول في المركز ثم نفرع على هذا البحث بحث آخر وهو ان مركز الثقل غير مركز الحجم والمقدار واذا كان كذلك فكلما انتقل جزء من اجزاء الارض من احد جوانب الارض الى الجانب الآخر منها فانه ينتقل مركز ثقلها من نقطة الى نقطة اخرى وذلك يقتضي ان يتحرك كلية الارض لاجل هذا السبب البحث الثاني ان داخل الفلك مملو من الاجسام فكلما تحرك الفلك حصل بسبب شدة حركة الفلك سخونة ما يليه والسخونة توجب اللطافة فلا جرم كان الجسم الملتصق بالفلك هو اسخن الاجسام والطفها وهو النار والجسم الذي يكون في المركز يكون في غاية البعد عن الفلك فلا جرم حصل فيه البرد والكثافة وذلك

هو الارض ثم الجسم الذي حصل تحت النار كان اقل حرارة ولطافة من النار
وهو الهوا والجسم الذي حصل فوق الارض كان اقل بردا وكثافة من الارض وهو
الما فحصل بسبب هذا المعنى هذا الترتيب البالغ في رعاية الحكمة وهو الاخذ
من غاية السخونة واللطافة نازلا الى البرد والكثافة حتى انتهى الى الارض التي
هي الغاية في البرد والكثافة قال الشارح وانت تعلم ان الارض ترسب
الما كما ترسب الما في الهوا فهما ثقيلان لكن الارض اثقل والهوا اذا حصل في
الما طفا وصعد ان وجد منفذ احالما في مكانه اذ يمتنع وقوع الخلا فالهوا خفيف
والنار لا ترسب في الهوا بل تطفو الى فوق فالنار اخف من الهوا التفسير
قال رحمه الله ان الارض والما راسبان في الهوا فهما ثقيلان لكن الارض ترسب
في الما فوجب ان يكون الارض اثقل من الماء واما الهوا فانه اذا حصل في الما
طفا وصعد ويدل عليه وجوه احدها ان الزق المنفوخ اذا غمس في الما قسرا فاذا
ازيل القاسر طفا ذلك الزق ثانيها ان الكوز الذي يكون ضيق الراس اذا غمس
في الماء قسرا ودخل الما فيه ظهرت النفاخات وذلك يدل على ان الهوا
يصعد من الماء وثالثها الما اذا اغلي حتى حدث الهوا في داخله فان ذلك الهوا
المتولد في داخله يرتفع وينفصل وذلك هو البخار فثبت بهذه الوجوه ان الهوا
اذا حصل في الماء طفا وصعد ان وجد منفذا ثم ان ذلك الهوا الذي يصعد
لا بد وان يحله في مكانه جسم اخر غيره اذ يمتنع وقوع الخلا فثبت بما ذكرنا ان
الهوا خفيف واما النار فانها لا تثبت في الهوا بل يصعد الى فوق فوجب ان
يكون النار اخف من الهواء المسئلة العاشرة في ابطال مذاهب فاسدة ذكرت
في الثقيل والخفيف قال الشارح وليس طفو شي من ذلك او رسوبه لدفع وضغط

والارض ترسب

لا ترسب

اوجدر

٦٥

او حدب وبالجملة قسرا والا لكان الاعظم ابطا لكن الاعظم اسرع والبس ابطا

التفسير قال بعضهم هذه العناصر الاربعة كلها طالبة للمركز الا ان الجسم الذي يكون اثقل يسبق الى المركز فيعرض لغيره ان يطفو عليه ومنهم من عكس الامر فقال انها باسرها طالبة للمحيط لكن الاخف يسبق فيصل الى المحيط فيعرض لغيره ان يبقى

الشرح ابطل هذين القولين بحرف واحد وهو انه لو كان الكل طالبا للمركز لكان حركة الهواء والنار الى الصعود حركة قسرية والجسم كلما كان اعظم كان حركته القسرية ابطا فكان يلزم ان يقال كلما كان جسم الهواء وجسم النار اكبر ان يكون حركته الصاعدة ابطا ولما لم يكن الامر كذلك دل على فساد هذا القول فاعتبر مثله في ابطال المذهب الثاني الفصل العاشر في مسائل السما والعالم المسئلة الاولى في بيان ان الجسم البسيط والمركب ما هو قال الشيخ الاجسام اما بسيطة واما مركبة والبسايط هي الاجسام التي لا تنقسم الى اجسام مختلفات الطبايع مثل السموات والارض والما والهوا والنار والمركبة هي التي تنحل الى اجسام مختلفة الصور منها ركبت مثل النبات والحيوان التفسير قال رحمه الله قد يقال في العلم الطبيعي الجسم اما ان يكون بسيطا واما ان يكون مركبا وقد يقال مثل ذلك في الطب اما في العلم الطبيعي فالمراد منه ان الجسم اما ان يكون قد يكون حقيقته من اجتماع اجسام مختلفة الطبايع واما ان لا يكون كذلك والاول هو المركبة مثل النبات والحيوان فانهما ماتلفان من اجتماع العناصر الاربعة وامتزاج بعضها بالبعض والثاني هو الافلاك والكواكب والعناصر الاربعة واما في الطب فهو انه يقال الاعضا منها بسيطة ومنها مركبة وليس المراد منه ما ذكرناه فان جميع الاعضا انما يتولد من الاخلاط والاخلاط انما يتولد من امتزاج

الارکان بل المراد منه ان العضو اما ان یکون مولفا من اجسام محسوسة مختلفة
الطبایع کالید فانها مرکبة من اللحم والعظم والغشا والوتر وغیرها وکل واحد من
هذه الاجسام جسم محسوس ویحس بالصفات التی باعتبارها یخالف الجسم الاخر
واما اللحم والعظم فان کل واحد منهما وان کان انما یتولد من امتزاج الاخلاط
والارکان الا ان کل واحد من تلک الاجزا لا یتمیز عن الاخری فالبسیط باعتبار
الطبیعی یعتبر الجسم البسیط والمرکب باعتبار حال الشی فی نفسه والطبیب یعتبر
حال الشی بحسب الحس فکل ما کان بسیطا بحسب الاصطلاح الطبیعی فهو بسیط بحسب اصطلاح
الطبیب ولا ینعکس فالبسیط بحسب اصطلاح الطبیب اعم من البسیط بحسب اصطلاح
الطبیعی واذا کان الامر کذلک وجب ان یکون المرکب بحسب اصطلاح الطبیعی اخص
من المرکب بحسب اصطلاح الطبیب لما عرفت ان الشی اذا کان اعم من شی فنقیض
الاعم اخص من نقیض الاخص قال الشیخ والاجسام البسیطة قبل المرکبة التفسیر
قال رضی الله عنه الجسم البسیط اما ان یکون جزا من المرکب واما ان لا یکون فان کان
الاول فذلک البسیط قبل ذلک المرکب لان ذلک المرکب یفتقر الی ذلک البسیط
وذلک البسیط غنی عن ذلک المرکب والمفتقر الیه متقدم بالرتبة علی المفتقر واما الثانی
وهو البسیط الذی لا یصیر جزا من المرکب فهو مثل السموات فانها بسایط مع انها لا تصیر
اجزا من النبات والحیوان فهی متقدمة علی هذه المرکبات من وجهین احدهما
ان احیاز العناصر انما تتحدد بالاجرام السماویة فالسموات علل لتحدد احیاز
العناصر وتلک الاحیاز اما ان تکون متقدمة علی اجسام العناصر او مقارنة لها فان
کان الاول کانت السموات متقدمة علی الاحیاز المتقدمة علی العناصر المتقدمة علی
المرکبات فتکون السموات متقدمة علی هذه المرکبات وان کان الثانی کانت السموات

متقدمه على هذه الاحجار المقارنه لهذه البسايط العنصريه المتقدمه على هذه المركبات
والمتقدم على المتقدم متقدم فتكون السموات متقدمه على هذه المركبات الوجه الثاني
في بيان هذا التقدم ان هذه المركبات لها اول زماني وهذه السموات
ليس لها اول زماني عند القوم فثبت بما ذكرنا ان الاجرام البسيطه قبل المركبه على
الاطلاق المسئله الثالثه في بيان ان الاجرام الفلكيه لا تقبل الخرق ولا
يجوز ان يتولد عن اجزائها شي من المركبات قال الشيخ وهي اما بسيط من
شانها ان يولف منها الاجسام المركبه واما بسيطه ليس من شانها ذلك فكل
جسم يقبل التركيب عنه فمن شانه ان يفارق موضعه الطبيعي بالقسر وقد صح ان كل جسم
بهذه الصفه ففيه مبدا حركه مستقيمه وكل ما ليس فيه مبدا حركه مستقيمه فليس مبدا للتركيب عنه
التفسير قال رضي الله عنه قد ثبت ان الاجسام الفلكيه مستديره الحركه و
ثبت ان كل ما فيه مبدا الحركه المستديره فانه يمتنع ان يحصل فيه مبدا الحركه المستقيمه
وكل ما كان كذلك فان الحركه المستقيمه ممتنعه عليه وكل ما كان كذلك فانه لا يقبل
الانخراق والتمزق لان ذلك لا يحصل الا بالحركه المستقيمه وكل ما لا يقبل الانخراق
استحال ان ما يلتف جزء من اجزائه بجسم اخر غيره حتى يتولد من اجتماعهما جسم من الاجسام
المركبه وذلك هو المطلوب ولقائل ان يقول انه ان ثبت لكم هذا المطلوب
الا ان مقدمات هذا الدليل انما يجري في الفلك المحدد واما في ساير الافلاك
فلا فهم انكم تحكمون بهذا الحكم على جميع الافلاك والكواكب فكان ذلك فاسدا
فالحاصل ان دليلكم خاص بالفلك المحيط المحدد وحكمكم عام في جميع الافلاك و
الكواكب فكان ذلك فاسدا المسئله الثالثه في ان الاسطقسات ما هي
قال الشيخ والاسطقسات هي الاجسام الثقيله والخفيفه ويشترك في اوايل

المحسوسات من الكيفيات واوائل المحسوسات هي الملموسات ولهذا لا يوجد في حيز
الاجسام المستقيمة الحركة جسم الا وله كيفية محسوسة وقد يعرى عن المطعومة والمذوقة والمشمومة
واوائل الملموسات هي الحار والبارد واليابس والرطب وما سوى ذلك فاما ممكن
عنها او لازم اما نادا اما الممكن فمثل اللزوجة عن شدة اجتماع الرطب واليابس
واما اللازم فمثل التحلل الطبيعي فانه يتبع الحار والملاسة الطبيعية فانها تلزم الرطب
فالاجسام البسيطة حارة وباردة ورطبة ويابسة التفسير قال رحمه الله قد عرفت
ان البسائط منها ما يتركب عنها غيرها ومنها ما لا يكون كذلك فالاسطقس هو الذي
لا يتركب عن غيره ويتركب عنه غيره فيكون ماهيته مركبة من قيدين احدهما سلبي وهو انه
لا يتركب عن غيره والثاني اضافي وهو انه يتركب عنه غيره وانما خصصوا لفظ
الاسطقس بهذا المعنى لان الاسطقس في لغتهم عبارة عن الاصل والشيء انما
يكون اصلا على الاطلاق اذا لم يكن فرعا على غيره ويكون غيره فرعا عليه اذا عرفت
تفسير الاسطقس فنقول ندعي ان الاسطقسات للمركبات الموجودة في هذا العالم
هي هذه الاجسام الاربعة اثنان منها ثقيلان وهما الارض والماء واثنان خفيفان
وهما الهواء والنار واعلم انه انما يثبت كون هذه الاربعة هي الاسطقسات لو ثبت
انها لم يتركب عن غيرها وثبت ان مركبات هذا العالم انما يتركب عنها فلا بد من
اثبات هذين المقامين اما المقام الاول فالشيخ لم يتكلم فيه اصلا وزعم جمع عظيم
من القدماء ان الاسطقسات الاول اجزاء قابلة للقسمة الوهمية غير قابلة للقسمة الانفكاكية
وهي في غاية الصغر وهي التي تسمى بالهباء وزعم ان هذه العناصر الاربعة انما تولدت
عنها ثم اختلفوا فزعم بعضهم ان تلك الاجزاء المختلفة في الاشكال فالاجزاء التي يكون
شكلها شكل المخروط يكون نفاذه برأسها الحاد فيتولد من اجتماعها النار والاجزاء التي

يكون لها

شكلها

شكلها شكل المكعب يكون غلظ فتولد من اجتماعها الارض وذكروا اشكال اخر للماء
الهوا والنار والافلاك ومنهم من زعم ان تلك الاجزا اذا اختلط بها خلا كثير كانت
تلك الاجزا اللطيفة مضطربة جدا ويكون لاجل لطافتها نفاذه في الغير فيصير حاره
لانه لا معنى للحراره الا الذي هو كذا فتولد عنها النار فان كان الخلا المختلط بها اقل
صار بدنها الهوا ثم لا يزال ينقص هذه الاحوال الى ان يقل اختلاط
الخلا بها جدا فيتولد جسم كثير الاجزا جدا فيكون ثقيلا لاكتناز اجزايها فيكون ظلمانيا
لاجل ان الخلا لا يتخللها ويكون باردا لاجل انها لا تقوى على الحركة والنفوذ فهذا
المذهبان نقلناهما في صفات تلك الهيات وقد ذكرت فيها اقاويل اخر سوى
هذين القولين والاستقصا في نقلها لا يليق بالمختصرات واما المقام الثاني
وهو ان اجسام هذا العالم انما تتولد وتحدث من امتزاج هذه الاجرام
الاربعة وكثير من القدما نازعوا فيها فقال انكساغورس ان شيا من الطبايع
لا يحدث البتة بل هي باسرها موجوده فمنها اجزا على طبيعة الحجر واجزا على طبيعة اللحم
واجزا على طبيعة التفاح وكذا القول في ساير الاجسام الا ان تلك الاجزا بعضها
مختلط بالبعض فلاجل ذلك الاختلاط لا تظهر تلك الطبايع فاذا انضم بعض
تلك الاجزا الى البعض ظهر جسم كبير محسوس على تلك الطبيعة فظن ان اللحم والحجر حدث
والامر ليس كذلك بل ذلك كان كامنا بسبب صغر تلك الاجزا فلما اجتمعت ظهرت
وهولا هم الذين يسمون باصحاب الخلط الذي لا نهاية له واما المذهب المختار
عند ارسطاطاليس وعند جالينوس وجمهور المتاخرين من الفلاسفة والاطبا فهو
ان هذه العناصر الاربعة لم تتولد عن غيرها وما سواها من اجسام هذا العالم
متولد عنها اما الاطبا فقد ذكروا في هذا الباب طريقة اقناعية فقالوا شاهدنا

ان الاجسام المعدنية والنباتية والحيوانية متولدة عن هذه الاربعة ولم يدل دليل
على كون هذه الاربعة متولدة عن غيرها فلاجرم قضينا بانها هي الاسطقسات فيفتقر
ههنا الى بيان هذين المقامين اما المقام الاول وهو قولنا المعادن والنبات
والحيوان متولدة عن اختلاط العناصر الاربعة فالذي يدل عليه طريقة التركيب و
طريقة التحليل اما طريقة التركيب فهي ان ابدان الحيوان متولدة من المني ودم
الطمث والمني انما يتولد من الدم فكانت الابدان متولدة من الدم والدم
انما يتولد من الغذا والغذا اما حيواني واما نباتي اما الغذا الحيواني فيكون البحث
عن كيفية تولده كالبحث عن تولد الحيوان الاول ولا يتسلسل بل ينتهي بالاخرة
الى الاغذية النباتية فالحيوان متولد من الدم والدم من الغذا والغذا فانه
اذا اختلط الما بالارض ووصل اليه الهوا الموافق وتاثير الشمس وساير الكواكب
يتولد النبات فبهذا الطريق عرفنا كيفية تولد هذه الاجسام المعدنية والنبات
والحيوانية عن هذه الاربعة واما طريقة التحليل فهو انا لو وضعنا قطعة من جسم حيواني
او نباتي او معدني في القرع والانبيق وسلطنا عليه النار انفصل عن ذلك الجسم
رطوبات مائية وانفصل عنه جسم كادي هوائي وبقي في اسفل القرع جسم ارضي رمادي
وذلك يدل على ان ذلك الجسم كان مركبا من هذه الطبايع فهذا تقرير طريقة التركيب
وطريقة التحليل وهي الطريقة التي عليها يعول جمهور الاطبا ولقايل ان يقول هذه
الطريقة انما تقوى وتكمل بالبحث عن امور احدها ان يعسر طريقة التركيب و
التحليل بل يجري في الكل لانا لم نشاهد ان الذهب انما يتولد في معدنه بسبب اجتماع
اجزا العناصر ولم نشاهد ان الذهب عند تسلط النار عليه ينحل الى اجزا الاجسام
العنصرية وكذا القول في الياقوت وفي الجملة فاعتبار التركيب والتحليل في البعض

بدوا ان ينتهي الى النبات والنبات انما يتولد من هذه العناصر الاربعة صح

لا الغد

لا نفيد الحكم في الكل الا على سبيل الظن الضعيف وثانيها ان هذا الدليل لايفي
ببيان ان جرم النار اسطقس لهذه المركبات وذلك لان تولد هذه المركبات
من امتزاج الارض بالما والهوا انما يحصل بتاثير الشمس وساير الكواكب فاما ان يدل
على طريقة التركيب والتحليل على ان جرم النار يصير جزا من اجزا بدن الحيوان والنبات
والمعادن فذلك كالمايوس عنه وقد بالغنا في شرح هذه المسلة في الطب الكبير
الذي صنفناه وثالثها ان طريقة التركيب والتحليل انما تتم باثبات المزاج وابطال
قول اصحاب الخلط فهذا جملة الكلام في تقرير هذه الطريقة واما ارسطو واتباعه
فانهم سلكوا في اثبات ان الاسطقسات هي هذه الاربعة طريقة اخرى وهي
التي ذكرها الشيخ في هذا الكتاب وتقريرها ان يقال هذه الاسطقسات
لابد وان يكون موصوفة بكيفيات توجب حصول الفعل والانفعال منهما ثم
ان المشاهدة تدل على ان الاجسام البسيطة خالية عن الكيفيات المطعومة و
المذوقة والمشمومة واما الكيفيات المبصرة فالبسايط خالية عنها واما النار
فسنقيم الدلالة على انها غير ملونة واما كون الهوا كذلك فظاهر واما الما فاما
ان لا يكون له لون او يكون له لون ضعيف واما الارض فمن الناس من قال
الارض الخالصة ليس لها لون ومنهم من سلم ان لها لونا لكنا نعلم ان اللون
لا يعين على الفعل والانفعال الذي يوجب حدوث الامزجة فثبت ان
الكيفيات المحسوسة بالحواس الاربعة لا تاثير لها في هذا الباب فبقي ان
يكون الكيفيات التي يعين على هذا الباب هي الكيفيات الملموسة وهي
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وما سوى هذه الاربعة من الكيفيات
الملموسة فهي على ثلاثة اقسام احدها ما هو كيفية حادثة بالمزاج وهي مثل اللزوجة

والهشاشة وهذه الكيفيات اما تحدث بعد حصول الامتزاج وكلامنا في
الكيفيات التي لاجلها تحدث الامتزاج وثانيها كيفيات حاصلة في البسائط
لكنها تكون تابعة لتلك الاربعة المذكورة مثل التحلحل واللطافة فانهما تابعان
للحرارة ومثل الانعقاص والكثافة فانهما تابعان للبرودة وثالثها الكيفيات
المحسوسة الموجودة في الاجسام البسيطة التي لا تكون تابعة لتلك الاربعة وهي
مثل الثقل والخفة الا ان هاتين الكيفيتين لا توجبان الفعل والانفعال و
الامتزاج وانما توجبان التباين والتباعد فثبت بهذا البيان المبني على
الاستقراء ان الكيفيات القائمة بالاسطقسات الاولى المعينة على الفعل و
الانفعال ليست الا هذه الاربعة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة و
اليبوسة فثبت ان الاسطقسات الاول لابد وان تكون حارة وباردة
ورطبة ويابسة وهو المطلوب قال الشيخ فاذا تركبت حصل من ذلك
حار يابس وذلك هو النار وخصوصا الصرف الذي هو جزء من الشعلة
فالجزء الاخر هو الدخان وحار رطب وهو الهواء فانه لولا انه حار لما كان
متخلخلا ينفصل عن الماء والبرد الذي في اسفله بسبب ما يخالطه من البخار المائي
الغالب عليه عند قرب الارض واقواه حيث منتهى شعاع الشمس المنعكس على
الارض اعني المسخن للارض اولا ثم ما يجاوره عن قريب ثانيا فاذا انقطع
كان بخارا باردا ثم هو حار صرف واما رطوبته فلانه اقبل الاجسام واتركها
للاشكال واطوعها في الانفصال والاتصال وبارد رطب وهو الماء ولا شك
فيه وبارد يابس ولا اليبس من الارض واما برده فلما يدل عليه كثافتها و
ثقلها التفسير قال رحمه الله هذا الفصل يشتمل على مسايل المسئلة الاولى لما ثبت

ان الاسطقسات لا بد وان يكون حاره وبارده ورطبه ويابسه فيقول الحراره
والبروده لا يجتمعان والرطوبه واليبوسه ايضا لا يجتمعان اما الحراره فانها
توجد مع اليبوسه ومع الرطوبه واما البروده فانها توجد مع اليبوسه ومع
الرطوبه يحصل بهذا الطريق اربع تركيبات الحار اليابس وهو النار والحار الرطب
وهو الهواء والبارد الرطب وهو الما والبارد اليابس وهو الارض هذا هو
الكلام المشهور وسنذكر ما هو الصحيح المختار عندنا في هذا الكتاب ولكن بعد الفراغ
عن ذكر المسايل التي يجب تقديمها المسئله الثانيه اتفقوا ان الحار يسهل الانضمام
بالغير ويسهل انفصاله عن الغير وبهذا المعنى يكون الما رطبا الا ان الهوا ليس
رطبا بهذا المعنى فانه لا يحس بهذه الحاله في جرم الهوا وذكروا ايضا وراد بها اللطافه
وهي كونه بحيث يسهل قبوله للاشكال الغريبه ويسهل تركه لها قالوا والهوا رطب
بهذا التفسير الا انا نقول ان كانت الرطوبه مفسره بهذا التفسير كانت اليبوسه
عباره عن كون الجسم بحيث يعسر قبوله للاشكال الغريبه ويعسر تركه لها وهذا المعنى هو
الصلابه فلما زعموا ان النار يابسه واليبوسه صارت مفسره بهذا المعنى وجب
كون النار صلبه كثيفه وذلك على خلاف العقل والحس فان النار الطف العناصر
وارقها واسخنها واكثرها تخلخلا فكيف يقال النار الصرفه يكون صلبه يابسه كالحجاره
فالحاصل انا ان فسرنا الرطوبه بالبله كان العنصر الرطب هو الما فقط واما الارض
والنار والهوا فهذه الثلاثه يجب ان يكون يابسه واما ان فسرنا الرطوبه باللطافه
وهي سهولة قبول الاشكال كان العنصر اليابس واحدا وهو الارض واما الثلاثه
الباقيه وهي الما والهوا والنار فانها يكون رطبه ويكون ارطبها هو النار وعلى
التقديرين جميعا بطل الكلام المشهور من انه يجب ان يكون اثنان يابسين واثنان

على ان الهوا رطب الا ان الرطوبه بهذا المعنى اعني البله ونحوها عباره عن ... كونه ... ع ... انضمام

رطبين الا اذا التزم ملتزم ان النار الحاصلة البسيطة الصرفة تكون صلبة غليظة والتزامه
بعيد جدا المسألة الثالثة زعموا ان الهوا حار فصل لهم فما بالنا نجد الهوا الذي
على قلل الجبال في غاية البرد فاجابوا عنه بان سبب برد الهوا اجزاء مائية بخارية ترتفع
وتختلط بالهوا فتبرد الهوا بسبب تلك الاجزاء ثم قيل لهم فتلك الاجزاء البخارية تكون
اكثر في الهوا الملاصق للارض فوجب ان يكون هذا الهوا ابرد من الهوا الذي
يكون على قلل الجبال فاجابوا عنه بان شعاع الشمس اذا وقع على سطح الارض اوجب
سخونة الارض ثم ان سخونة الارض توجب سخونة الهوا الملتصق بالارض واما الهوا
العالي الذي يكون على راس الجبل فان تاثير سخن الارض لا يصل اليه فبقي تلك
الاجزاء البخارية المختلطة بذلك الهوا باردة ولا يصل اليها تاثير الارض المسخنة فلهذا
السبب يكون ذلك الهوا في غاية البرد واعلم ان لنا في هذه المسألة ابحاثا دقيقة
ذكرناها في الملخص وفي المباحث المشرقية ونكتفي هاهنا من تلك الكلمات بسؤال
واحد وهو انا نجد اليوم الذي يكثر فيه المطر ضعيف البرد واليوم الذي لا يكون
فيه شي من المطر بل يكون الصحو التام حاصلا فيه قوي البرد ولو كان سبب برد الهوا
ما ذكرتم لكان الامر بالعكس قال الامام الذي اخترته طريق اخر وهو انا نقول الجسم
الملاصق للفلك يجب ان يكون في غاية السخونة بسبب قوة الحركة الفلكية والجسم الذي
يكون في غاية البعد عن الفلك هو الجسم الحاصل في المركز يجب ان يكون في غاية البرد
بسبب انقطاع تاثيرات الحركة الفلكية عنه فالجسم الملتصق بمقعر الفلك يجب ان يكون
اسخن الاجسام والجسم الذي يكون في المركز يجب ان يكون ابرد الاجسام اذا عرفت
هذا فنقول السخونة موجبة للطافة والبرودة موجبة للكثافة فلما كان اسخن الاجسام هو
الجسم الملتصق بمقعر الفلك يجب ان يكون الطف الاجسام هو ذاك ولما كانت

البرودة

البرودة موجبة للكثافة وجب ان يكون الجسم الحاصل في مركز العالم اكثف الاجسام
وعلى هذا الترتيب يجب ان يكون اسخن الاجسام والطفها هو النار والذي يكون
يجب ان يكون اقل سخونة ولطافة من النار وهو الهوا والذي يجب الهوا
يجب ان يكون اقل سخونة ولطافة ومتى كان الامر كذلك كان اكثر برودة و
كثافة وذلك هو الماء واما الارض فلكونها في غاية البعد يجب ان يكون ابرد الاجسام
واكثفها واصلبها فهذا هو المختار عندي في هذا الموضع والاستقصاء في تفاريع هذا
الباب مذكور في الطب الكبير وفي المطالب العالية المسئلة الرابعة
في احكام النار وهي اربعة الاول الطبقة العالية منها الملاصقة لمقعر الفلك فهي النار
الخالصة البسيطة واختلفوا في انها هل هي نار محرقة او هي من جنس الحرارة الغريزية و
قول من قال الطبيعة النارية لما كانت خالية عن العائق وجب ان تبعد اقصى الغايات
في السخونة ليس بشي لانه ثبت ان الحرارة الفاترة المعتدلة مخالفة بالماهية للحرارة
القوية المحرقة ولعل طبيعة تلك النار موجبة لاحد النوعين وليس لها صلاحية ايجاب
النوع الثاني الحكم الثاني النار البسيطة الخالصة ليس لها لون بدليل ان النار في
اصل الشعلة اقوى مع ان ذلك الاصل يرى كالخلاء ولان التنور اذا اكثر الايقاد
فيه ضعف لون النار ولان الملون يحجب ما وراءه عن الابصار فلو كانت النار
ملونة لوجب ان يحجب الابصار عن ادراك الكواكب الحكم الثالث قال بعضهم كرة
النار ليست كرة تامة لان الحركة الفلكية عند القرب من القطبين ضعيفة بطيئة والحركة
الضعيفة البطيئة لا توجب السخونة الشديدة الحكم الرابع ان تحت تلك الطبقة العالية من
النار طبقة اخرى من النار وهي نار مخلوطة بالادخنة التي تتصاعد من الارض اليها ولولا
وصول هذه المواد الارضية اليها والا لما حصلت الشهب ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب

الحكم ٢

واما قوله اذا تركبت حصل من ذلك حار يابس وذلك هو النار فالمراد منه ظاهر و
واما قوله وخصوصا الطرف الذي هو جزء الشعلة والجزء الآخر هو الدخان فالمراد
ان النار المحسوسة عندنا ليست نارا خالصة بل جرم الشعلة هو النار فاما الدخان
فانه اجزاء ارضية مختلطة بالنار واما قوله وحار رطب وهو الهواء وهو انه لولا
انه حار لما كان متحللا منفصلا عن الماء فالمراد منه ذكر الدليل على ان الهواء حار
وتقريره ان الهواء لا شك انه رطب بمعنى كونه قابلا للاشكال الغريبة ومتاركا
لها بسهولة فهو ان كان باردا كان مساويا للماء في الرطوبة والبرودة فوجب ان
يكون مساويا له في تمام الماهية ولو كان كذلك لما انفصل بالطبع عن الماء
ولما تصاعد عنه وحيث راينا الهواء بالطبع منسلا عن الماء علمنا انه لا يماثله في
تمام الماهية وانما حصل هذه المخالفة لو كان الهواء حارا بالطبع واما قوله والبرد الذي
في اسفله فهو بسبب ما خالطه من البخار المائي الغالب عليه عند قرب الارض فالمراد منه
جواب السؤال الذي ذكرناه وهو ان يقال لو كان الهواء حارا بالطبع فما السبب
في احساسنا بالهواء البارد فاجاب عنه بان هذا البرد انما كان بسبب انه يختلط
بالهواء الابخرة التي تصعد من الارض الى الهواء وتختلط به واما قوله واقوى حيث منتهى
شعاع الشمس المنعكس عن الارض اعني المسخن للارض اولا ثم ما يجاوره عن قرب
ثانيا فالمراد منه ان غاية برد الهواء انما يكون في الهواء الذي بعد عن الارض بعدا
لا يصل اليه تاثير الارض الذي يسخن بسبب استقرار الاشعة عليها فاذا سخنت الارض
اوجبت سخونة الهواء الملتصق بها الا ان تاثير هذا التسخين انما يصل الى الهواء الذي
يكون بقرب الارض فاما الهواء الذي يكون في غاية البعد من الارض فانه لا يصل اليه
تاثير الارض فلا جرم بقي في غاية البرد بسبب تصاعد الابخرة اليه واما قوله ثم هواء حار صرف

فاعلم ان حاصل هذا الكلام يرجع الى ان الهوا ثلث طبقات احدتها الهوا الملتصق
بالارض وهو حار بسبب ان سخونة الارض لاجل انعكاس الشعاع عليه يوجب سخونة
الهوا الملتصق بها وثانيها الهواء الذي بعد عن الارض لكن يصاعد اليها الا بخرة
الكثيرة التي هي اعلى طبقات الهوا وهي حاره بسبب الطبيعة الهوائية الموجبة للسخونة
واما قوله واما رطوبته فلانه اقبل الاجسام واتركها للاشكال واطوعها للانفصال
والاتصال فالمراد منه ان الهوا رطب بمعنى كونه سهل القبول للاشكال الغريبة
وسهل الترك لها واما قوله والما بارد رطب وهو الماء لا شك فيه ظاهر واما قوله
والارض بارد يابس ولا ابس من الارض واما برد ها فدلك عليه كثافتها وثقلها
فالمراد ان الارض بارده يابسه اما كونها يابسه فظاهر واما كونها بارده
فقد احتج عليه بما فيها من الكثافه وبما فيها من الثقل ولقائل ان يقول لا نسلم
ان الكثافه تدل على البرد فان النار يجب ان لا يكون كثيفة اصلا بل يكون
في غاية اللطافة ولو كانت الرطوبة عبارة عن سهولة قبول الاشكال الغريبة
وسهولة تركها وجب ان يكون النار ارطب الاجسام وانت لا يقول
بذلك قال الشيخ ومكان الحار فوق مكان البارد ومكان الابرد دون
مكان الاقل بردا والايبس في اليابس اشد افراطا اعني ان البارد و اليابس
اثقل والحار واليابس اخف النص قال رضي الله عنه النار والهوا
حاران والارض والماء باردان ومكان النار والهوا فوق مكان الماء
والارض وذلك يدل على ان مكان الحار فوق مكان البارد وايضا فقد
ذكرنا ان المقتضي للحراره هو الحركة الفلكية وكل ما كان اقرب الى الفلك
كان اولى بالحراره وكل ما كان ابعد عنه كان اولى بالبروده وذلك يقتضي

وهذه الطبقة في غاية البرودة وهي المسماة بكرة الزمهرير ... وهي الطبقة

ان يكون مكان الحار فوق مكان البارد واما قوله ومكان الابرد دون
مكان الاقل بردًا فاعلم ان هذا هو الحق الذي لا محيص عنه لانه لما كان
الموجب للفوقية هو الحرارة والموجب للتحتية هو البرودة وجب ان يكون
ابرد الاجسام العنصرية ما يكون تحت الكل وذلك يقتضي ان يكون الارض
ابرد من الماء وهذا هو الحق عندنا الا ان المشهور من كلام الشيخ ان الماء
ابرد من الارض ولعله رجع عن ذلك المشهور في هذا الكتاب فان قوله
ومكان الابرد دون مكان الاقل بردًا كالصريح في ان الابرد يجب ان
يكون دون الكل وان يكون الاقل بردًا فوقه واما قوله و[illegible] الايبس في
اليابس اشد افراطًا فالمراد منه ظاهر وذلك لان احد اليابسين وهو النار
فوق كل العناصر واليابس الثاني وهو الارض تحت كل العناصر وذلك هو المطلوب
الفصل الحادي عشر في الاثار العلوية وهو مرتب على ثلاثة اقسام القسم الاول
وفيه مسايل المسئلة الاولى في بيان ان الاجرام الكوكبية موثرة في هذا العالم
قال الشيخ وهذه الاسطقسات منفعلة بحسب فعل الموثرات السماوية فيها
والموثر الظاهر فيها هو الشمس ثم القمر خصوصا فيما هو رطب فيمده رطوبة وتحليلًا
وزيادة ولذلك ما يمد المد المعتدل والادمغة وسعة الفواكه والثمار واما
الكواكب الاخرى فافعالها حقة لكنها خفية لا يطلع عليها بادي النظر التفسير
انا نشاهد ان احوال العالم السفلي يختلف بحسب اختلاف احوال الشمس والقمر
وساير الكواكب فوجب ان يكون احوال هذا العالم مختلفة بحسب اختلاف الشمس | متعلقة باحوال هذه النيرات اما المقام
فقد استقصينا فيه في المقالة الاولى من السر المكتوم واظهر تلك الوجوه ان بسبب قربها | الاول فمعروف اما ان احوال هذا العالم
وبعدها من سمت الراس يحصل الفصول الاربعة وبسبب اختلاف الفصول الاربعة

طلق

تختلف احوال هذا العالم واما ان احوال هذا العالم تختلف بحسب اختلاف القمر فقد ذكر الشيخ ها هنا امور ثلاثة اولها اختلاف احوال المد والجزر في البحار بسبب اختلاف احوال القمر في زيادة نوره او نقصان نوره وثانيها ازدياد احوال الادمغة عند ازدياد نور القمر وانتقاصها عند انتقاصه وثالثها اختلاف احوال الانهار بسبب اختلاف احوال القمر واما ان احوال هذا العالم تختلف بحسب اختلاف احوال سائر الكواكب فاثبات هذا المطلوب يستدعي مزيد تدقيق والاستقصاء فيه مذكور في السر المكتوم الا انا ذكرنا ها هنا نكتا لطيفة فاولها ان الشمس حين ما يكون في البروج الصيفية لو قارنها كوكب حار المزاج قوي الحر في الهواء جدا ولهذا السبب قد يكون صيف في غاية الحر وصيف اخر ناقص الحر وذلك يدل على هذا المطلوب وثانيها ان هذه الكواكب نيرة ولا شك ان الاضاءة والانارة توجب السخونة ولولا تاثير اضوائها في الليالي والا لكانت الظلمة خالصة وثالثها اعتبار المباحث النجومية يدل على ذلك فثبت ان احوال هذا العالم تختلف باختلاف احوال النيرات الفلكية واذا ثبت هذا وجب ان يكون بها ولاجلها اما ان الدوران يفيد الظن او للكلام الفلسفي المشهور وهو ان الفيض العام لا يتخصص الا لاجل القوابل وتخصص القوابل لا يكون الا بسبب الحركة الدائمة الدورية وتمام تقرير هذا الوجه مشهور في الحكمة ومذكور بالاستقصاء في السر المكتوم

المسئلة الثانية في بيان حقيقة البخار والدخان قال الشيخ الشمس اذا اشرقت على صفحة الارض ارتفع عنها اجزاء رطبة واجزاء يابسة اما الرطبة فهي البخار واما اليابسة فهي الدخان واختلف الناس في حقيقة البخار والدخان فذكر ابو الخير الحسن بن سوار في اول الكتاب الذي صنفه في الهالة وقوس قزح

احوال

احوال

وكذا سائر الكواكب بارد المزاج ضعف الحر في الهواء

مخصص

تحللت وصعدت فالمتحلل الرطب بخار والمتحلل اليابس دخان التفسير قال مولانا ان شعاع الشمس اذا وقع على سطح الارض ... سخونة في الارض

ان كل واحد من هذه الاسطقسات تستحيل الى الاخر وان ذلك المستحيل يكون
في حالة استحالته شيئا ثالثا غير ما منه استحال وسوى ما اليه يستحيل وهو الذي يسمى
بخارا قال رحمه الله هذا الكلام صريح بان البخار شيء غير الماء وغير الهواء وهذا
باطل قطعا بل البخار اجزاء مائية صغيرة مختلطة باجزاء هوائية صغيرة بحيث لا يتميز في الحس
شيء من احد العنصرين عن شيء من الثاني فلاجل صغر الاجزاء لا يقوى الحس على التمييز
فيرى كانه شيء اخر مخالف للماء والهواء مع انه في نفسه ليس الا الماء والهواء
الفصل الثالث في ما كيفية تولد المطر والثلج والبرد قال الشيخ فاذا تصاعد اصعد
اليابس ودني الرطب ... برد في الحيز البارد من الجو فقطر مطرا بعد ما انعقد غيما او
ثلج ان جمد السحاب وهو سحاب او الا انضغط البرد الى باطن السحاب منحصرا عن حر
مستول على ظاهره كما في الربيع والخريف جمد المطر بردا التفسير قال رحمه الله البخار
الصاعد ان كان قليلا وحصل في الهواء من الحر ما يحلله لم يحدث منه السحاب
اما ان كان كثيرا او ان قل لكنه لم يوجد المحلل فاما ان يبلغ في صعوده الى الطبقة
الباردة من الهواء او لا يبلغ فان بلغ فاما ان يكون البرد هناك قويا او لا يكون فان
لم يقو البرد تكاثف ذلك البخار بسبب ذلك القدر من البرد واجتمع وتقاطر فالبخار
المجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر واما ان كان البرد شديدا فاما ان يصل البرد الى
اجزاء السحاب قبل اجتماعها او بعد اجتماعها فان كان الاول انعقدت تلك الاجزاء
الصغيرة وانضم البعض الى البعض ويكون ذلك ثلجا وان كان الثاني وهو
ان يصل البرد اليها بعد اجتماعها وصيرورتها قطرات كبارا كان النازل بردا
واعلم ان السبب في اختصاص نزول البرد بالربيع والخريف هو ان حرارة الهواء تستولي
على ظاهر السحاب فيختفي البرودة في باطنه وحينئذ يقوى البرد والجمود القسم الثاني في

من هذا

من هذا الفصل الكلام فى الاثار التى تظهر فى الجو العالى مثل الهاله وقوس قزح
واشباههما فى الهاله وقوس قزح قال الشيخ وربما قام الهوا الرطب المائى
كالمراه للنيرات على حسب المسامتات فلاحت خيالات تسمى قوس قزح وشميسات
ونيازك التفسير قال اعلم ان هذا الكلام فى هذا الباب لا يلخص الا بتقديم
مسايل المسئله الاولى فى بيان ان الهاله وقوس قزح خيالات المذهب الصحيح
انها من باب الخيالات ولا وجود لها فى نفس الامر واعلم ان الخيال هو ان يرى
صوره شى مع صوره المرآه ويظن ان تلك الصوره حاصله فى المراه مع انه
لا يكون الامر كذلك واعلم ان اثبات ان الهاله والقوس من باب الخيالات
مبنى على مقدمات المقدمه الاولى فى بيان ان الصوره المرئيه فى المراه
ليس لها انطباع فى تلك المراه ويدل عليه وجوه الاول لو كان لها انطباع
فى المراه لكان موضع ذلك الانطباع جزءا معينا من المراه فوجب ان يرى
جميع الناظرين تلك الصوره فى ذلك الجزء المعين من المراه لكنه ليس كذلك فانك
ترى صوره الشجره فى الماء متصل مكانها من الماء مع انتقالك الثانى انا قد نرى
نصف العالم فى المراه وانطباع الصوره العظيمه فى المحل الصغير محال الثالث
هذه الصوره لو انطبعت فى المراه لكانت اما ان تنطبع فى سطح المراه او فى عمقها
والاول باطل لانا لا نرى هذه الصوره مرتسمه فى سطح المراه بل نراها فى
داخلها وفى عمقها حتى انك اذا قربت من المرآه ترى ان تلك الصوره قربت
منك واذا ابعدت منها رايت تلك الصوره قد بعدت منك وكل ذلك يدل على
ان هذه الصوره غير مرتسمه فى سطح المراه والثانى ايضا باطل لان عمق المراه
كثيف كدر مظلم فكيف ترتسم فيه هذه الصوره الرابع ان سطح المراه له لون فلو ارتسم

من شبح المرئي يحصل لونه فيه فوجب ان يرى ذلك الشبح على لون ممتزج من هذين
اللونين ومعلوم انه ليس الامر كذلك فانا نرى المرئي في المراة على لونه الذي
هو عليه فثبت بهذه الوجوه الاربعة ان الصورة المرئية في المراة غير مرتسمة فيها
المقدمة الثانية في ابطال قول من يقول ان الانسان انما يرى وجهه في المراة
لان شعاع عين الانسان اذا وصل الى المراة صارت المراة مرئية الا ان
سطح المراة لما كان املس انعكس الشعاع منه الى الوجه فحينئذ يصير الوجه مرئيا بهذا
السبب والذي يدل على فساد هذا القول وجوه الاول انه لو كان الامر كذلك
لوجب ان يحصل هذا الانعكاس عن جميع الاجسام وذلك لان الجسم اما ان يكون
سطحه املس او خشنا فان كان املس وجب ان ينعكس الشعاع عنه كما في المراة
وان كان خشنا فسبب الخشونة ليس الا ان سطوحا صغيرة اتصل بعضها بالبعض على
الزوايا ولا بد في كل ذي زاوية من سطح ليست فيه زاوية فيكون املس والا لذهبت
الزوايا الى غير النهاية او انتهت قسمة السطوح الى اجزاء لا تتجزى وكلاهما محالان
فثبت ان كل سطح خشن فهو مولف من سطوح ملس فيجب ان يحصل عن كل سطح منها
عكس لا يقال لم لا يجوز ان يقال ان الشرط في كون السطح بحيث ينعكس فيه الشعاع
ان يكون سطحا كبيرا وايضا فالسطوح المختلفة الوضع ينعكس عنها الشعاع الى جهات
شتى فيتفرق ذلك الشعاع فحينئذ لا يحصل الابصار لانا نجيب عن الاول بان الخطوط
الشعاعية التي تخرج من العين تكون في غاية الرقة ويكون طرف كل خط منها غاية
الصغر فاذا وقعت اطراف هذه الخطوط الشعاعية على الزجاج المدقوق لا دقا
ناعما بل دقا الى اجزاء كثيرة فحينئذ يكون طرف كل واحد من تلك الخطوط الشعاعية
اصغر بكثير من كل واحد من سطوح هذه الاجزاء الزجاجية المدقوقة لا دقا ناعما فكان

طرف ان

يجب ان ينعكس هذه الخطوط الشعاعية عن تلك السطوح وحيث لم يكن الامر كذلك
علمنا فساد قولهم وعن الثاني انا اذا نظرنا الى الماء فربما راينا نصف العالم فيه
واذا دخلنا بيتاً ضيقاً ونظرنا الى الجدار ينعكس الشعاع عنه ويخرج عن ذلك الجدار
الى ساير جوانب هذا البيت الصغير فالتفرق الحاصل في شعاع ههنا اقل من التفرق
الحاصل في شعاع العين عند ما نظرنا الى الماء ورانيا نصف العالم فاذا كان ذلك
التفرق الاكثر في شعاع العين لم يضر في الابصار فالتفرق الحاصل في شعاع العين عند
كون الانسان في البيت الصغير اولى بان لا يمنع من الابصار فثبت سقوط العذرين
المذكورين الالزام الثاني ان الشعاع اذا خرج من العين واتصل بالمراة ثم انعكس
عنها الى الوجه فاما ان يكون مفارقة الشعاع المنعكس لا يوجب انسلاخ صورة المحسوس
عن الشعاع او يوجب فان كان لا يوجب فكيف لا نرى ما اعرضنا عنه وفارقه
الشعاع وان كانت المفارقة يوجب انسلاخ تلك الصورة وكيف نرى المراة
والصورة معاً في الوقت الواحد فان قالوا الشعاع القايم على المراة يقتضي روية المراة
والشعاع الاخر الذي انعكس من المراة الى الوجه يقتضي روية الوجه فنقول فعلى
هذا التقدير اختص لكل واحد من المبصرين شعاع على حدة فوجب ان لا نريهما معاً
كما ان الشعاع الواقع على زيد والشعاع الواقع على عمرو من فتح واحد من العين
لا يوجب ان يحصل المرئي من زيد مخالطاً للمرئي من عمرو الالزام الثالث انا قد نرى
في المراة شيء وراءه شيء ايضاً وهذا انما يحصل على قولهم لاجل انه انفصل خطان
من الشعاع فاحدهما صار اليه بالاستقامة والاخر بالانعكاس من المراة
الا انا نقول فهذان الخطان الشعاعيان قد اتصلا بالمبصر الواحد والشعاعات
كلما كان اجتماعها وتراكمها على المبصر الواحد اشد كان الادراك به اكمل وابعد عن الغلط

٢ العين صح

٢ من البين صح

فكان يجب ان يحصل الادراك على الوجه الواحد فقط ولما لم يكن كذلك علمنا فساد
قولهم المقدمة الثالثة اعلم ان الحكيم ارسطو واصحابه ينكرون القول بالشعاع
واقاموا الدلايل المذكورة على فساد القول بانطباع الصورة في المراة فحينئذ لم
احتاجوا الى ان يذكروا وجها ثالثا مغايرا لهذين الوجهين فقالوا الجسم اذا كان ملونا
وكان مضيئا ثم قابله البصر السليم وحصل بينهما هوا شفاف فانه يحدث شبح ذلك
المرئي في العين من غير ان يكون شي ينفصل من المرئي ويسري في الهوا الشفاف ويصل
الى البصر بل يحصل ذلك الشبح في العين ابتداء عند حصول هذه الشرايط قالوا وهذا
من الافعال الطبيعية التي لا يحتاج فيها الى حاجة من الفاعل ومن المنفعل بل يكفي فيها
مجرد المحاذاة اذا عرفت هذا فنقول اذا اتفق ان كان الجسم ذو الشبح صقيلا
تادى الى العين صورة جسم اخر نسبته من الصقيل صورته سببا لتادي صورة ما يكون منه
ومن العين على النسبة المخصوصة المذكورة وليس في هذا المذهب الا ان يقال كيف
يرى ما لا يقابل ولا ينطبع صورته في المقابل وهذا ليس فيه الا البحث والندرة
ولم يقم على امتناعه حجة ولا برهان واذا عرفت هذا فنقول الاحكام التي يحس في اعتبارها
لا يختلف سوا قلنا ان رويه الشي في المراة بسبب خروج الشعاع من العين الى المراة
او قلنا على هذا الوجه الذي ذكرناه ولخصناه واذا كان الامر كذلك فلا باس بان
نذكر انعكاس الخطوط الشعاعية ليكون التفهيم اتم والحل اذا عرفت هذه المقدمات
فنقول الهالة والقوس كل واحد منهما خيال وقال قوم انه امر حقيقي ثم قال ما ان وسط
شعاع القمر اذا وقع على السحاب كان شبيها بالحجر الملقى في الما فيحدث هناك موج مستدير
مركزه الوسط المسقط وكذلك الوسط قد يكون كالمظلم لانه يحلل الغيم بسبب قوة
شعاع القمر فيبقى الهوا شفافا فلا يرى بل يحصل كالشي المظلم واعلم ان هذا القول باطل

ا تنعق صح
لسبب الصقل بين العين لا بان
يقبل الصقيل صورة ذلك الجسم
بل يكون تادي صح

وبدل

ويدل عليه وجهان الاول لو كان الامر كما قالوه لكانت الهالة لها موضع معين
من السحاب لكن ليس الامر كذلك فانه رايناها الذين يختلف مقاماتهم في مواضع
مختلفة من السحاب الثاني ان جرم القمر اعظم بكثير من جرم السحاب فمن المحال ان يحصل
ضوء القمر بجزء معين من السحاب فثبت بما ذكرنا ان الهالة والقوس لا حقيقة لهما بل هما
من باب الخيالات **المسئلة الثانية** في تحقيق الكلام في الهالة المشهور ان الهالة
انما يحصل بسبب انعكاس البصر عن الغمام الى جرم القمر قالوا ويجب ان يكون ذلك الغمام
موصوفا بشرائط احدها ان يكون صقيلا وانما اعتبرنا هذا الشرط لاجل ان ينعكس البصر
عنه وثانيها ان يكون اجزاء صغيرة غير متصلة وانما اعتبرنا ذلك لان المراة اذا كانت
في غاية الصغر فانها تقبل اللون ولا تقبل الشكل فاذا كثرت تلك الاجزاء ادت لون
النير ولم تؤد شكله وثالثها استواء تلك الاجزاء في لون البياض والسبب فيه انها لو كانت
مختلفة الالوان لكان المحسوس لونا ممتزجا من لون المرئي ومن لون المراة وعلى
هذا التقدير فانه لا يحصل الاحساس باللون الخالص الحاصل للمرئي ورابعها ان
لا تكون تلك الاجزاء مختلفة في الوضع والسبب في اعتبار هذا الشرط ان يكون الخطوط
التي بين البصر وبين الغمام كلها متساوية والتي ينعكس من هذه الخطوط الى النير كلها
متساوية لانه اذا كان الغمام بهذا الوصف وكان النير فوقه وكان البصر تحته حدث
عند ذلك مخروطان كل واحد منهما متساوي الاضلاع والزوايا ورأس احدهما البصر
ورأس الاخر النير وقاعدتهما الغمام وتكون هذه القاعدة مستديرة بيانه انا اذا تصورنا
خطا خارجا من نقطة البصر الى النير على الاستقامة ثم فرضنا انه قد خرج من نقطة البصر
خطوط الى الغمام ثم ان كل واحد منها انعكس الى النير فانه يحدث عند ذلك مثلثات
كثيرة متساوية قاعدة كلها واحدة وهي الخط المستقيم الذي تصورناه خارجا من البصر الى

النير واضلاعها هي الخطوط التي من البصر الى الغمام والتي من الغمام الى النير وهذه
الخطوط متساوية اعني الخطوط التي من البصر مساو بعضها لبعض والتي من الغمام
الى النير مساو بعضها لبعض واذا كان كذلك كان الخط المار برؤس المثلثات التي
عند الغمام يكون دائرة اضطرارا فعلى هذه الجهة يكون الهالة دائرة فهذا هو تقرير
القول المشهور في الهالة قال الشارح وعندي فيه احتمال اخر وهو انه اذا كان تحت
القمر غيم رقيق لطيف فاذا نظر الانسان الى جرم القمر واحس بضوئه اللامع القوي عرض
للبصر ان لا يحس بذلك الغيم الذي هو متوسط بين البصر وبين القمر لان من شان الحس انه
اذا انفعل عن المحسوس القوي ان لا يحس في ذلك الوقت بالمحسوس الضعيف فاذا حصل
الاحساس بجرم القمر وبضوئه اللامع امتنع ان يحس بذلك الغيم المتوسط واذا لم
يحس بذلك الغيم راى ذلك الموضع كالروزنة النافذة الى جرم القمر وراها كالسوداء
المظلمة واما الغيم الذي لا يكون متوسطا بين البصر وبين جرم القمر فالبصر يحس به كالدائرة
المحيطة بجرم القمر لان البصر لا يحس وراء ذلك الغيم محسوسا اخر اقوى ضوءا منه فلا جرم يحس منه
بذلك الغيم ثم ان الضوء اذا وقع على البخار اللطيف الرقيق فانه يحس منه بالبياض فلهذا
السبب يحس بذلك الغيم كانه دائرة بيضاء محيطة بجرم القمر فهذا الوجه ظاهر الاحتمال في
امر الهالة المبحث الثاني في القوس اذا وجد في خلاف جهة الشمس اجزاء مائية شفافة
صافية وحصل وراءها جسم كثيف اما جبل او سحاب مظلم ثم كانت الشمس في الجانب
الاخر من الافق او قريبا منه فاذا ادبر الانسان على الشمس ونظر الى ذلك الهواء الرشي
فكل واحد من اجزاء ذلك الهواء الرشي صقيل ويكون كل واحد منها في وضع بحيث
ينعكس شعاع البصر عنها الى الشمس وكل واحد من تلك الاجزاء في غاية الصغر فلا يؤدي
الشكل بل يؤدي الضوء ويكون ذلك اللون مركبا من لون المراة وضوء الشمس والسبب و

ان ص
الى الغمام

في اسوداده

في استداره هذا القوس ان الاجزا التي ينعكس عنها شعاع البصر وقعت بحيث
انا لو جعلنا الشمس مركز دائره لكان القدر الذي يقع من تلك الدائره فوق الارض ثم
على تلك الاجزا فان كانت الشمس على الافق كان الخط المار بالناظر والنير على
بسيط الافق وهو المحور فيكون حينئذ بسط الافق يقسم المنطقه بنصفين وترى القوس
نصف دائره وكلما كان الارتفاع اكثر كانت القوس اصغر المسئلة الرابعة
في الشمسات يبحث عن اسبابها القابله والفاعله اما الاسباب القابله فثلاثه
احدها انه يحصل بقرب الشمس غيم كثيف صقيل فيقبل في ذاته ضوء الشمس كما ان
جرم القمر يقبل في ذاته ضوء الشمس وثانيها ان لا يقبل ذلك الغيم ضوء الشمس في
ذاته ولكنه يؤدي خيال الشمس لان المراه الكبيره كما تؤدي اللون فهي تؤدي الشكل
ايضاً وثالثها ان البخار اللزج اذا تصاعد وتشكل بشكل الاستداره في الهواء على
ما هو طبيعه الاجسام الرطبه وبلغ في صعوده الى كره النار اشتعلت النار فيه وهو مستدير
الشكل فلا جرم كان شكله شكل الشمس واعلم انه ربما كانت تلك الماده كثيفه فبقيت
اياما ولياليَ بل شهورا او ربما وصل الى الموضع الذي يتحرك بتبعيه الفلك فهو ايضا
يتحرك بالاستداره ويحصل له طلوع وغروب وهذا الجسم لا بد وان يكون العنصران
الخفيفان غالبين فيه على الثقيلين والا لما بقي في الهوا مده طويله ولا بد ان يكون
الامتزاج الذي بين اجزائها محكما جدا والا لما بقي مده مديده واما الاسباب
الفاعله فهي اتصالات فلكيه او قوى روحانيه او انه سبحانه يخلقها ابتداء وهو الاصح
لما ثبت انه سبحانه فاعل مختار المسئلة الخامسة في النيازك انها خيالات شبيهه
بقوس قزح في لونها الا انها تكون في جنبه الشمس يمنه ويسره فقط وسبب استقامتها
في الحس ان الاول انها ربما كانت قطعا صغارا من دوائر كبار فلا جرم ترى

مستقيمه والثاني ان مقام الناظر بحيث يرى المحدب مستقيماً فاعلم ان هذه الهالة
قلّ ما توجد عند كون الشمس في نصف النهار بل توجد عند الطلوع والغروب
لان الشمس في ذلك الوقت تحلل السحاب الرقيق في الارض فهذا تمام الكلام في هذه
المباحث ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله وربما قام الهواء الرطب المائي كالمراة
للنيرات على حسب المسامتات فاعلم انا بينا ان هذه الاجزاء البخارية الرطبة
كيف يمكن ان تكون حتى تصير كالمراة لهذه النيرات وقوله على حسب المسامتات
فالمراد ان المسامتة المعتبرة في تحصيل الهالة بخلاف المسامتة المعتبرة في تحصيل القوس
فان المسامتة المعتبرة في تحصيل الهالة مشروط بكون الغمام متوسطاً بين النير وبين المبصر
واما المسامتة المعتبرة في تحصيل القوس فهي مشروطة بكون البصر متوسطاً بين المراة وبين
المرئي فظهر ان هذه المسامتة بخلاف تلك المسامتة اما قوله فلاحت خيالات
تسمى قوس قزح وشمسيات ونيازك فقد ذكرنا ان هذه الاشياء ليست بموجودات
حقيقية بل هي خيالات وعرضنا المراد من كونها خيالات قال الشيخ واذا انتهى المتصعد
الى حيز النار اشتعل فيه نار زمانية الاشتعال فان لطف سرعة واستحال نارا انطفى وذي
كالمنطفي وانما هو تخيل نار او النار الصرفة لا لون لها تأمل اصول الشعل حيث النار
ترى مثل الخلاء يعد فيه البصر فان لم يحلل بسرعة وبقي كان من ذلك الكواكب ذوات
الاذناب والذوائب والشهب فان سحق ولم تشتعل رؤيت علامات حمر هائلة في الجو
فان كان مستحكم رؤيت كالهوات والكوات الغائرة المظلمة واصبح جذا اجزاء من السماء
التفسير قال رحمه الله المادة الدخانية اللزجة الدهنية اذا ارتفعت ووصلت الى
كرة النار اشتعلت فان كانت المادة لطيفة اشتعلت سريعاً وانقلبت ناراً صرفة
وحينئذ يصير كالمنطفي وذلك لان النار الصرفة لا لون لها واحتج على ذلك بما نرى

الذي كثر

الغمام

مشتعلة

اصول الشعل كانها خلا صرف مع العلم الضروري بان معدن قوة النار ومنبعها
ليس الاهناك واما ان كانت تلك المادة كثيفة فاما ان يبقى الاشتعال فيها اولا
يبقى فان بقي الاشتعال فيها رؤيت تلك المادة كالنار المشتعلة فيحدث منها الكواكب
ذوات الاذناب والذوائب والشهب واما ان كان لا يبقى الاشتعال فيها
بل بقيت تلك المادة كالجمرة رؤيت علامات هايلة في الجو وربما كانت المادة
غليظة جدا فاذا انطفى الاشتعال بقيت تلك المادة كالجمرة المنطفية فرؤيت كالهوات
والكوائت المظلمة واقعة حذاحز مز البهار قال الشيخ فاذا برد الدخان في الجو
قبل الانتهاء الى حيز الاشتعال هبط ريحا العصر قال رضي الله عنه السبب
الاكثري في تولد الرياح ان الادخنة اذا تصاعدت فعند وصولها الى الطبقة
الباردة اما ان ينكسر حرها ببرد ذلك الهوا فحينيذ يثقل تلك الادخنة وتنزل
فيحصل من نزولها تموج في الهوا فيحدث الريح واما ان يبقى على حرارتها وحينيذ
لا بد ان يتصاعد الى ان يصل الى كرة الهوا المتحركة بحركة الفلك وحينيذ لا تقدر
على الصعود لان الحركة الدورية القوية التي للنار تمنع هذه الادخنة عن الصعود
فحينيذ ترجع وتحدث الريح وهذا الذي ذكرناه هو السبب المادي واما السبب ٧ ل دبطه م
الفاعلي فهو الله سبحانه وتعالى ابتدا او بعض القوى الروحانية او الاتصالات
الفلكية القسم الثالث من هذا الفصل الكلام في الامور التي تحدث على وجه
الارض قال الشيخ وهذه الابخرة والادخنة اذا احتبست في الارض ولم
تتحلل حدث منها امور اما الابخرة فتنفجر عنها عيونا واما الادخنة فان لم تسل في
المسام والمنافذ زلزلت الارض فربما خسفت وربما حصلت نار مشتعلة لشدة الحركة
جارية مجرى الريح المحتبسة في السحاب فانها تحدث لشدة حركتها صوت الرعد وينفصل

التفسير

مشتعلة برقا او صاعقة ان كانت غليظة كثيرة قال الشارح الابخرة والادخنة المتولدة
تحت الارض اما ان تكون كثيرة قوية او لا تكون كذلك اما الاول فنقول ان تولدت
تحت الارض بخار او كان ذلك البخار موصوفا بصفات ثلاث فحينئذ حدثت
العيون السيالة احدها كون تلك الابخرة كثيرة وثانيها كونها قوية على تفجير الارض و
ثالثها كونها بحيث يستتبع كل جزء منها جزءا اخر ومن المعلوم انه متى تولدت
الابخرة الموصوفة بهذه الصفات الثلاث فانه تتفجر العيون فان فات القيد الثالث
حدثت العيون فان فات القيد الثاني فهو مياه القنى لانها متولدة من ابخرة لا تقوى
على شق الارض فاذا ازيل التراب عن وجهها صادفت تلك الابخرة منفذا فاندفعت
اليها بادنى حركة فان اضيف اليه ما يمده ويسيله فهو ماء القناة والا فهو ماء البئر اما
ان تولد تحت الارض دخان قوي كثير المادة وكان وجه الارض متكاثفا عديم
المسام فاذا حاول ذلك الدخان الخروج ولم يمكن منه لكثافة وجه الارض فحينئذ
يتحرك في ذاته ويحرك الارض وذلك هو الزلزلة وربما كانت في القوة الى ان
تشق الارض وربما انفصلت تلك الادخنة نارا محرقة وحدثت الاصوات الهائلة
ونظير حدوث هذه الاحوال عن تولد الادخنة تحت الارض حدوث الرعد والبرق
عن الابخرة المتصاعدة قال الشيخ واذا لم يبلغ قدر الابخرة والادخنة المحتبسة
تحت الارض ان تفجر عيونا او تزلزل تبعه اختلطت على ضروب من الاختلاط
مختلفة في الكم والكيف فحينئذ يتولد منها الاجسام الارضية فما كان منها يذوب
ولا يشتعل مثل الذهب والفضة فالغالب عليه المائية وما كان منها يذوب
ويشتعل كالكبريت والزرنيخ فانها غالب عليها مع المائية الهوائية وما كان منها لا يذوب
فانه غالب عليه الارضية وما كان يتطرق ففيه دهنية لا تحرق وما كان يذوب ولا

قال

نمايه خالصه لا دهنيه فيه وهذه اول ما تكون عن هذه الاسطقسات ه

التفسير قال رحمه الله المقصود من هذا الفصل الكلام في كيفيه تولد الاجسام المعدنيه فاعلم ان هذه الابخره والادخنه المتولده تحت الارض ان كانت قويه كثيره الماده حدث عنها العيون المنفجره والزلازل على ما سبق تقريره ولما ان كانت قليله ضعيفه تحتبس في محتبسه في باطن الارض وتتولد عنها هذه الاجسام المعدنيه واعلم ان التقسيم لهذه الاجسام المعدنيه ان نقول هذه الاجسام المعدنيه اما ان تكون ذائبه او غير ذائبه اما الذائبه فهي على ثلثه اقسام احدها الذائب الذي ينطرق ولا يشتعل وهو الاجساد السبعه وثانيها الذائب الذي يشتعل ولا ينطرق وهو مثل الكباريت والزرانيخ وثالثها الذائب الذي لا ينطرق ولا يشتعل وهو مثل الاملاح والزاجات فانه يذوب ويحل بالرطوبات واما الاجسام المعدنيه التي لا تكون ذائبه فهي قد تكون رطبه وقد تكون يابسه اما الرطبه فكالزيبق فانها لا تقبل الذوب مع انها في غايه الرطوبه واما اليابسه فكاليواقيت وساير الاحجار فانها لا تقبل الذوب لغايه صلابتها ويبسها فخرج من هذا التقسيم ان اقسام المعدنيه خمسه فاما القسم الاول وهو الذائب المنطرق فهذا هو الذي انعقد رطبه ويابسه انعقاداً محكماً شديداً لا تقوى النار على تفريق احدهما عن الاخر وفيه دهنيه قويه لاجلها يقبل الانطراق واما القسم الثاني وهو الذائب المشتعل ففيه ايضا رطوبه ويبوسه ودهنيه وذلك المزاج غير مستحكم ولاجله قويت النار على التفريق بين ما فيه من الرطب واليابس وذلك هو الاشتعال واما القسم الثالث وهو الذائب الذي يحل بالرطوبه فذلك لاستيلاء المائيه على مزاجه ولكون ذلك التركيب غير مستحكم الامتزاج واما القسم الرابع وهو الرطب

الذي لا يذوب كالرسوب فالسبب فيه استيلاء الاجزاء الرطبة على ذلك المزاج مع ان
الامتزاج بين الاجزاء الرطبة واليابسة محكم لا تقوى النار على التفريق واما القسم
الخامس وهو اليابس الذي لا يذوب كالياقوت واشباهه فذلك لاستيلاء الاجزاء
اليابسة على ذلك المزاج مع ان الامتزاج بين الاجزاء اليابسة والرطبة محكم لا
تقوى النار على التفريق واعلم ان هذه الاحكام ظنون وحسبانات ولا يمكن
تقريرها بالبراهين اليقينية بل لا سبيل الى الحكم فيها الا على طريق الاولى والاخلق
بحسب الحدس والحسبان ولنرجع الى ... ن الى تفسير الفاظ الكتاب واما قوله وما كان
منها لا يذوب فانه غالب عليه الارضية فهذا ايضا فيه نظر لان الرسوب لا يذوب
مع انه لا يمكن ان يكون الغالب عليه الارضية واما قوله وما كان ينطرق ففيه
دهنية لا يجمد ففيه نظر لان التقسيم المتقدم كان مذكورا بحسب الذوبان وعدم
الذوبان واذا كان كذلك لم يكن التقسيم المذكور بحسب قبول الانطراق وعدم
الانطراق جزءا من اجزاء التقسيم المتقدم واما قوله وما كان يذوب ولا ينطرق
فمائية خالصة لا دهنية فيه ففيه نظر لان من الاشياء التي يذوب ولا ينطرق
ما يذوب ويشتعل كالكبريت والزرنيخ مع انه سلم ان فيهما هوائية ودهنية

الفصل الثاني عشر في النبات قال الشيخ وهذه اول ما يكون عن بذر
الاسطقسات ~~فاذا تركبت الاسطقسات~~ فاذا تركبت الاسطقسات تركيبا اقرب
الى الاعتدال حدث النبات وشارك الحيوانات في قوى التغذية والتوليد ولها
نفس نباتية هي مبدأ استبقاء الشخص بالغذاء وتنميته واستبقاء النوع بتوليد مثل ذلك
الشخص قال الشارح اعلم ان الاسطقسات الاربعة اذا اختلطت وامتزجت
كان لاختلاطها وامتزاجها مراتب ثلاثة فاولها مرتبة المعدنيات واليه الاشارة بقول

قوله فمنها ما يذوب ولا يشتعل مثل الذهب
والفضة فان الغالب عليهما المائية وقائل
ان يقول لا نسلم ان يقال ان الذي يذوب
ولا يشتعل يكون مثل الذهب والفضة فان الذي
يذوب ولا يشتعل قسمان احدهما ما يتحلل بالرطوبة
كالاملاح والزاجات والثاني ما لا يتحلل وهو مثل
الذهب والفضة وايضا فهذا القسم لا يصح
ان يقال ان الغالب عليه هو المائية بل الغالب
عليه وهو الرطوبة الدهنية اللزجة ولولا هذه
الرطوبة لما كان في بلد الانطراق اما قوله وما
كان منها يذوب ويشتعل كالكبريت والزرنيخ
فالغالب عليه من المائية الهوائية فهذا
اقرب الى الصواب ومع ذلك فيجب ان
يقال الغالب عليه الدهنية اللزجة الا ان التركيب
فيما بين ما فيه من الاجزاء الارضية والاجزاء
الدهنية ليس تركيبا قويا ولاجل ضعف
ذلك التركيب قويت النار على الافتراق
والتوفيق ص

الشيخ

الشيخ في صفة المعدنيات وهذه اول ما يكون عن هذه الاسطقسات وثانيها
مرتبة النبات وذلك لان الاسطقسات اذا تركبت تركيبا اقرب الى الاعتدال
من التركيب الذي حصل في المعدنيات حدث النبات وهذا بناء على انه كلما كان
الاعتدال في المركبات اكثر كان استعداده لقبول القوى الشريفة الفاضلة اولى
وفيه بحث شافي في اول باب الحيوان واما قوله ويشارك النبات الحيوان في
قوى التغذية والتوليد فالامر فيه ظاهر وذلك لان النباتات والحيوانات
مشاركات في الاغتذا والنمو والتوليد واما قوله ولها نفس نامية وهي مبدا
استبقا الشخص بالغذا وتنميته واستبقا النوع بتوليد مثل ذلك الشخص فاعلم
ان النبات والحيوان مشتركة في حصول هذه الامور الثلاثة وهو الاغتذا والنمو
وتوليد المثل ثم من الناس من يقول لا معنى للنفس النباتية الا حصول هذه القوى
الثلاثة ومنهم من يقول النفس النباتية صورة موجودة في جسم النبات
يتفرع عليها هذه القوى الثلاثة وقول الشيخ ولها نفس نامية هي مبدا استبقا الشخص
بالغذا وتنميته واستبقا النوع بتوليد مثل الشخص يحتمل الوجهين قال الشيخ وللنفس
قوة غاذية من شانها ان تحيل جسما شبيها بالجسم الذي هي فيه بالقوة الى ان يكون شبيهه
بالفعل ليستبدل به بدل ما يتحلل وقوة نامية وهي التي من شانها ان تستعمل الغذا
في اقطار المغتذي تزيدها طولا وعرضا وعمقا الى ان يبلغ به تمام النشو على نسبة طبيعية
وقوة مولدة تولد جزا من الجسم الذي هو فيه يصلح ان يكون عنه جسم اخر بالعدد مثله
بالنوع قال الشارح هذا الفصل يشتمل على مسايل المسئلة الاولى ان قوله وللنفس
قوة غاذية وقوة نامية وقوة مولدة صريح في ان النفس النباتية ليست عبارة
عن مجموع هذه القوى الثلاثة بل هي صورة موجودة في جسم النبات يتفرع عليها

حصول بهذه القوى الثلاثه و لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال انه لا معنى للنفس النباتية
الا حصول بهذه القوى الثلاثه فقط و ما الدليل على انها اشياء اخر مغايرة
لهذه القوى الثلاثه يكون مبدا لها و ان الدعوى من غير الدلايل لا يليق باهل التحقيق

المسئلة الثانية كلام الشيخ ها هنا و في جميع كتبه صريح في ان القوه الغاذيه و النامية
و المولده قوى ثلثه متغايره بالماهيه و لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال الكل قوه
واحده الا انها في اول الامر تورد الغذا على البدن فيحسبه يكون تلك القوة غاذيه
ثم اذا فرغت تلك القوه عن هذا الفعل فيحسبه تزيد في جوهر العضو في الجوانب الثلاث
فيكون تلك القوه بحسب هذا الفعل نامية فاذا فرغت من ذلك الفعل فحينئذ
تفصل جزءا من جوهر المغتذي يمكن ان يتولد منه مثله فيكون تلك القوه بعينها بحسب
هذا الفعل مولده و الحاصل ان يقال هذه القوه واحده في ذاتها الا ان فعلها الاول
هو التغذيه و فعلها الثاني هو التنميه و فعلها الثالث هو التوليد فلا جرم حصل لها
بحسب كل واحده من هذه الاحوال اسم خاص و ليس لهم ان يقولوا الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد و ذلك لان هذه القاعده ممنوعه و بتقدير صحتها فهي غير نافعه في
هذه المواضع و ذلك لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بحسب الاله الواحده
و الوقت الواحد و بحسب الماده الواحده فاما بحسب الالات المختلفه و المواد المختلفه
فلا نزاع في انه يجوز ان يصدر عن الواحد اكثر من الواحد و ها هنا الالات مختلفه و المواد
مختلفه و الاوقات مختلفه فلا جرم لم يمتنع ان يصدر عن القوه الواحده هذه الافعال
المختلفه

المسئلة الثالثة في كيفية التغذيه و التنميه :: اما القول في كيفية التغذيه و
التنميه فمشهور و اما القول في التوليد ففيه صعوبه و ذلك لان القوه المولده قوه لا شعور
لها و لا اختيار و لا تاثير لها الا بالايجاب الذاتي فهذه الماده التي منها تتولد بدن

الحيوان

الحيوان اما ان يكون مادة متشابهة الاجزا في الطبيعة والخاصة او لا يكون كذلك
فان كان الاول فالقوة الطبيعية الموجبة بالذات اذا كانت حالة في مادة متشابهة
الاجزا في الحقيقة وجب ان يكون الاثار اثرا متشابها وهو الكرة فكان يجب ان
يكون شكل الحيوان هو الكرة هذا خلف وان كان الثاني فحينئذ يكون المادة التي منها
يتولد بدن الحيوان مادة مركبة من اجزا مختلفة الطبيعة فلا بد ان يكون كل واحد من تلك الاجزا
بسيطا في طبيعته والا لزم ان يحصل في ذلك الجسم اجزا غير متشابهة بالفعل وذلك محال
واذا كان كل واحد من تلك الاجزا بسيطا كانت القوة المولدة القايمة به قوة
قايمة بمادة بسيطة وجب ان يكون شكل كل واحد من تلك الاجزا هو الكرة فيلزم
ان يكون الحيوان كرات مضموما بعضها الى بعض هذا خلف ولما كان القول باثبات
القوة المولدة والقوة المصورة مفضيا الى هذين القسمين الباطلين وجب ان يكون القول
به باطلا وان يجزم العاقل بان خالق الحيوانات ومصور اعضايها هو الله العالم القادر
الحكيم ولنكتف بهذا القدر من المباحث في هذا الباب فان الاستقصا فيه مذكور في
كتاب الملخص الفصل الثالث عشر في الحيوان قال الشيخ ثم يتولد الحيوان باعتدال
اكثر فيكون مزاجه مستحقا لان يكمل بنفس دراكة محركة بالاختيار التفسير قال رحمه الله
هذا الفصل مشتمل على مسايل المسألة الاولى ظاهر هذا الكلام مشعر بانه كلما كان
الاعتدال في المزاج اكثر كان الاستعداد لقبول النفس اشد وفيه سوال وهو ان المباحث
الطبية دلت على ان اشد الاعضا اعتدالا هو جلد الانامل لا سيما جلد السبابة واكثرها
حرارة هو القلب والروح فلو صح قولنا انه كلما كان اعتدال المزاج اكثر كان
الاستعداد لقبول النفس اشد لوجب ان يكون المتعلق الاول للنفس هو جلدة السبابة
لا الروح والقلب وحيث كان هذا التالي كاذبا وجب ان يكون المقدم ايضا

كان بالمسألة الثالثة انه جعل اعتدال المزاج سببا لقبول النفس وهذا يصرح بان
النفس شيء مغاير لاعتدال المزاج وهذه الدعوى لا بد في اثباتها من الحجة والبرهان
فان الخلق العظيم زعموا انه لا معنى للنفس الا هذا المزاج المعتدل والذي يدل على ان
النفس غير المزاج وجوه الحجة الاولى انا قد ذكرنا ان الحار والبارد اذا امتزجا فانه يكسر
سورة الحار بالبارد وينكسر سورة البارد بالحار ويحدث كيفية متوسطة بين البرودة
وبين الحرارة تستبرد بالقياس الى الحرارة وتستسخن بالقياس الى البرودة فيكون المزاج
عبارة عن هذه الكيفية ولا شك ان هذه الكيفية من جنس الحرارة والبرودة
ولا شك ان الادراك والقوة على التحريك ليسا من جنس الحرارة والبرودة فثبت
ان النفس ليس عين المزاج بل الغاية القصوى ان يقال ان ذلك الاعتدال يوجب
قوة الادراك وقوة الفعل الا ان هذا اعتراف بان النفس ليس عين المزاج بل
هذا القائل جعل النفس معلول المزاج وهذا الكلام اخر غير قول من يقول ان النفس عين
المزاج الحجة الثانية على ان النفس غير المزاج ان شعور كل واحد منا بهويته المخصوصة شعور
بديهي ثم انا قد نشعر بهويتنا المخصوصة حال ما نكون غافلين عن الحرارة والبرودة	اولى
والرطوبة واليبوسة وذلك يدل على ان هويتنا المخصوصة امور مغايرة لهذه
الكيفيات الحجة الثالثة انا سنقيم الدلايل على ان النفس ليست جسما ولا حالة في الجسم وذلك
يدل على ان النفس ليست بمزاج والشيخ ذكر دلايل كثيرة على ابطال ذلك في كتاب
الاشارات الا انها ليست في غاية القوة فلهذا السبب تركناها المسألة الرابعة
ظاهر كلام الشيخ مشعر بان النفس شيء واحد وذلك الشيء هو الموصوف بكونه مدركا
وبكونه محركا بالاختيار وهذا هو الحق لانه لو كانت القوة المدركة شيا والقوة المحركة
شيا اخر وهذا الذي ادرك لم يحرك البتة وهذا الذي حرك لم يدرك البتة فلا يكون

هذا التحريك بحركتها بالاختيار وهو محال فثبت انه لا بد من الاعتراف بوجود شي
واحد يكون هو المدرك ويكون هو المحرك بالاختيار وهو المطلوب قال الشيخ
ولهذه النفس قوتان قوة مدركة وقوة محركة والقوة المدركة اما في الظاهر وهي هذه
الحواس الخمس واما في الباطن وهي الحس المشترك والمصورة والمتخيلة والمتوهمة و
المتذكرة قال الشارح ههنا مسايل المسئلة الاولى ظاهر هذا الكلام مشعر بان النفس
شي واحد ولذلك الشي قوة مدركة وقوة محركة وعلى هذا التقدير يكون محل جميع
قوى المدركة والمحركة شيا واحدا وحينئذ يمتنع توزيع هذه القوى على المحال الكثيرة وهذا
هو الحق الذي لا محيد عنه لما بينا ان الذي يحرك بالاختيار لا بد وان يكون هو بعينه موصوفا
بذلك الاختيار والموصوف بالاختيار لا بد وان يكون هو بعينه موصوفا بالادراك
فان الذي لا يدرك شيا يمتنع ان يختاره فهذا برهان في غاية الظهور على ان الموصوف
بالقوة المدركة وبالقوة المحركة لا بد وان يكون شيا واحدا الا ان كلام الشيخ فيما
بعد ذلك لا يطابق هذا القول وذلك لانه يوزع هذه القوى المختلفة على المحال المختلفة
وذلك يناقض ما ذكرنا ههنا بل ههنا صرح بان الحواس الظاهرة موجودة في الظاهر
والحواس الباطنة موجودة في الباطن وذلك يدل على ان هذه القوى غير مجتمعة في شي
واحد المسئلة الثانية حصر الحواس الظاهرة في هذه الخمسة والحواس الباطنة في
الخمسة الاخرى وههنا بحث وهو انه هل يعقل وجود حاسة سادسة في الظاهر سوى هذه
الحواس الخمسة المعلومة وبتقدير ان يوجد ذلك الحس فهل المدرك به نوع اخر من
الكيفيات او يقال المدرك بذلك الحس السادس احد الامور المحسوسة بهذه الحواس
الخمسة الا ان ذلك النوع من الادراك يكون نوعا اخر مخالفا لهذه الادراكات
واعلم ان الكل محتمل ولم يقم الدليل القاطع على احد النقيضين والذي قيل في بيان انه

يمنع وجود حاسه سادسه وهو ان الطبيعه لا تنتقل من درجه الى درجه اخرى الا بعد
استيفا جميع الاقسام الممكنه فهو كلام خطابي ضعيف واعلم ان جماعه من العقلا قطعوا بحصول
نوع سادس من الادراك وهو القوه التي بها تحصل ادراك الالم واللذه وذلك
لان تصور ماهيه الالم واللذه قد يكون حاصلا ولم يكن ملتذا او لا متالما وهذا معلوم
بالبديهه فثبت ان تصور ماهيه الالم واللذه مغاير لادراك الالم واللذه وايضا
فادراك الالم واللذه ليس من جنس الابصار او السماع او الشم او الذوق والظاهر
ايضا انه ليس من جنس اللمس وذلك لان الالم واللذه ليسا من جنس الكيفيات
الملموسه بل قد يكون اسباب الالم واللذه من جنس الكيفيات الملموسه مثل
مماسه النار فانها مولمه الا ان مماسه النار غير والالم المتولد من تلك المماسه غير فاذن
وادركنا بالقوه اللامسه تلك السخونه فحينيذ يحدث الالم والالم يحدث من ذلك
الملموس لا انه نفس ذلك اللمس فثبت انه حصل في الادراكات الظاهره نوع سادس
سوى هذه الحواس الخمس المسله الثالثه اعلم ان كلام الشيخ في حقيقه النفس
الحيوانيه مضطرب وذلك لانه يحتمل ان يقال النفس الحيوانيه شي واحد وذلك الشي موصوف
بهذه القوى المدركه والقوى المحركه ويحتمل ايضا ان يقال النفس الحيوانيه ليس الا مجموع
هذه القوى وكلام الشيخ في هذا الموضع مشعر بالقول الاول لان قوله ولهذه النفس
قوتان مدركه ومحركه صريح بان النفس موصوفه بهاتين القوتين وهذا انما يصح لو كانت
هذه النفس مغايره لهذه القوى الا انه لم يذكر في شي من كتبه دليلا يدل على وجود شي
مغايره لهذه القوى موصوف بها ولم يذكر لذلك الشي خاصه باعتبارها يمتاز
عن هذه القوى فبقي هذا القول مجهولا قال الشيخ فاولى الحواس واوجبها للحيوان
وبها يكون الحيوان حيوانا من بين ساير الحيوان هو اللمس وهو قوه من شانها ان تحس

اللمس

لهذه

بهذه الاعضا الظاهره بالمماسه كيفيات الحر والبرد والرطوبه واليبوسه والثقل
والخفه والملاسه والخشونه وساير ما يتوسط بين هذه وتركب عنها التفسير
قال رحمه الله في هذا الفصل مسايل المسله الاولى احتياج الحيوان الى القوه
اللامسه اشد من احتياجه الى ساير الحواس والذي يدل عليه وجوه آ ان مزاج
كل حيوان مركب من الحراره والبروده لو زاد عليها او نقص عنهما لما بقي حيا والحكمه
في خلق القوه اللامسه هو ان الحيوان اذا ادرك بقوته اللامسه ما ان الحر والبرد
ازداد على القدر اللايق بمزاجه وعنه لئلا يفسد فالحاصل ان المقصود من خلق القوه
اللامسه ان يمكن الحيوان بواسطتها من دفع المضار المهلكه والمقصود من خلق
ساير الحواس ان يمكن الحيوان بواسطتها من جلب المنافع المكمله ودفع المضار
المهلكه اولى من جلب المنافع المكمله فلا جرم كان احتياج الحيوان الى القوه اللامسه
اشد من احتياجه الى ساير القوى ب ان القوه اللامسه حاصله في جميع
اجزا البدن واما ساير القوى فكل واحد منها يختص بعضو معين وذلك يدل على
ان الاحتياج الى حصول القوه اللامسه اشد ج انه متى حصل بطلان القوه
اللامسه عن جميع الاعضا فقد بطلت الحيوه ولست اذا بطلت ساير القوى فقد
بطلت الحيوه فدل ذلك على ان الحاجه الى اللمس اشد المسله الثانيه ظاهر كلام
الشيخ هاهنا ان الموصوف بالاحساس بهذه الملموسات هو هذه الاعضا لان قوله
وهي قوه من شانها ان يحس بها الاعضا الظاهره صريح في ان الموصوف بالاحساس
هو هذه الاعضا وقد ذكرنا في الفصل المتقدم ان ظاهر كلامه يدل على ان الموصوف
بالادراك والتحريك هو جوهر النفس وبينا ان هذا هو الحق الذي لا محيد عنه المسله الثالثه
قوه اللمس لا تدرك شيا من كيفيات الا اذا حصلت المماسه بين العضو اللامس وبين

محل الكيفية الملموسة فان لم تحصل بهذه المماسة امتنع حصول هذا الادراك والذي يدل
عليه الاستقراء او ضرب من القياس اما الاستقراء فظاهر واما القياس فلان هذا الادراك
لو لم يتوقف على حصول هذه المماسة لوجب ان يكون شعورها بالكيفية القايمة بالمحل
الاقرب منه مثل شعورها بالكيفية القايمة بالمحل الذي يكون بعيدا عنه ولو كان الامر
كذلك فحينيذ لا يدل شعوره بتلك الكيفية على ان المهلك قريب منها او بعيد
فاذا لم يدل على ذلك لم يلزم من الشعور بتلك الكيفية وجوب الفرار منه وحينيذ
لا يبقى انتفاع بالقوة اللامسة في دفع المضاد لكنا بينا انه لا فايدة في خلقها
الا ذلك البحث الرابع ظاهر كلامه ها هنا يدل على ان القوة اللامسة تدرك
ثمانية انواع من الكيفيات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل
والخفة والملاسة والخشونة وفي هذا الكلام مباحث البحث الاول ان الحرارة
لا شك انها كيفية توجب تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات فاذا مسنا الجسم الحار فهذا
الذي يدرك بحس اللمس اهو افتراق الاجزا المختلفة واجتماع الاجزا المتشاكلة او كيفية
زايدة على ذلك والامر فيه ملتبس ويمكن ان يقال التفريق عدم والعدم لا يكون محسوسا
والحرارة محسوسة فالحرارة كيفية زايدة على ذلك التفريق البحث الثاني ان خاصية
البرد تخدير الحس وابطاله واذا كان الامر كذلك وجب ان يقال انه لا يرد الا وهو
يوجب نوع تخدير قل ام كثر والتخدير بطلان لكمال القوة الحساسة فيرجع حاصل الامر الى
ان البرد مانع من الاحساس فكيف يقال البرد كيفية محسوسة بل يحتمل ان يقال انه
اذا حصل البرد منع من الاحساس فعدم الاحساس لما حصل بعد حصول الاحساس ظن به
انه احساس كمن انتقل من الضوء الى الظلمة فانه ربما ظن انه يرى الظلمة وليس الامر كذلك
فان رؤية الظلمة لا معنى لها الا عدم الرؤية فكذا ها هنا البحث الثالث قد ذكرنا

ان الرطوبة

ان الرطوبة عندهم مفسرة بكون الجسم بحيث لا مانع فيه من قبول الاشكال الغريبة
ومن تركها فنقول هذا عبارة عن عدم هذا المانع والعدم لا يكون في الحقيقة محسوسا
وايضا فبتقدير ان يكون الرطوبة كيفية وجودية الا انها غير محسوسة ايضا والدليل عليه
ان الهوا الواقف اذا كان خاليا عن الحر والبرد والحركة والغبار فانه يظن به انه خلا
صرف وعدم محض الى ان يقوم البرهان على ان الخلا ممتنع ولو كانت هذه
الكيفية محسوسة لكنا نعلم بالضرورة ان هذا ملا لا خلا وحيث لم يكن الامر كذلك
علمنا ان هذه الكيفية غير محسوسة ولهذا السبب قال الشيخ في كتاب القانون
في ... الاسطقسات في تعريف الما انه المحصوص بطبيعة اذا خلي ولم يوجد
ما يمنعها عن الاثر ظهر عنه برد محسوس وحالة هي رطوبة فحكم على البرد بكونه محسوسا ولم
يقل في الرطوبة انها محسوسة بل قال وحالة هي رطوبة هذا اذا فسرنا الرطوبة بسهولة
قبول الاشكال اما اذا فسرناها بالبلة وهي سهولة الالتصاق بالغير فههنا لا
يبعد ادعا انها كيفية محسوسة واما اليبوسة فانها عبارة عن كون الجسم غير
قابل الاشكال الغريبة بسهولة وغير تارك لها بسهولة فهذا معناه الصلابة والقوة
الحسانية لا شعور لها بالصلب من حيث هو صلب الا انه لا ينفعل عن الغير وهذا
في الحقيقة لا يكون شعورا بكيفية وجودية واما ان فسرناها بانه لا يسهل التصاقه بالغير
وبتقدير التصاقه فانه لا يسهل انفصاله عن ذلك الغير فهذا ايضا اشارة الى حالة
عدمية فثبت ان على كلا التقديرين فانه يصعب القول بان اليبوسة كيفية محسوسة
فاما الملاسة والخشونة فهما ليستا من باب الكيفية بل من باب الوضع فان الاجزا
المفروضة في ظاهر الجسم ان كانت متوافقة متماسة كان الجسم املس وان كانت
منقسمة الى اجزا صغيرة بعضها ارفع وبعضها اخفض فحينئذ يكون الجسم خشنا فعلى

هذا سبب الخشونة الزاوية فكان هذا من باب الوضع لا من باب الكيف المسئلة الخامسة
اختلف قولهم في ان القوة اللمسية هي قوة واحدة او قوى اربعة والاكثر ميله الى انها
اربع احدها القوة الحاكمة في الحرارة والبرودة والثانية الحاكمة في الرطوبة واليبوسة
والثالثة الحاكمة في الثقل والخفة والرابعة الحاكمة في الملاسة والخشونة وانما ذهب
الى اثبات هذه القوى بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فالقوة الواحدة
وجب ان لا تدرك الا مضادة واحدة ولقائل ان يقول هذه القوة التي تدرك
هذه المضادة الواحدة هل تدرك الصفتين اللتين حكمت عليهما بتلك المضادة او
ما ادركتهما فان ادركتهما فالقوة الواحدة ادركت شيئين مختلفين فلم لا يجوز ان تدرك
ثلاثة واربعة وازيد وان لم تدركهما فهذا محال لانها اذا لم تدركهما فكيف حكم بكون
احدهما مضادا للاخر قال الشيخ ثم قوة الذوق وهي مشعر المطاعم وعضوها
اللسان قال الشارح رحمه الله فيه مسايل المسئلة الاولى انه بين في الفصل
الاول ان اشد القوى احتياجا اليه الحيوان هو القوة اللمسية ثم ذكر عقيبه قوة الذوق
بحرف ثم وهذا يدل على ان اشد القوى احتياجا للحيوان اليه بعد اللمس هو الذوق
والامر كذلك وتقريره هو ان بدن الحيوان مركب من جسم حار رطب والحرارة
اذا عملت في الرطوبة اصعدت الابخرة وعند صعودها يضعف المركب واذا
توالى عليه ذلك الضعف افضى الى الهلاك والموت فلا بد من تدارك ذلك الضعف
بشيء يقوم بدل ما يتحلل عنه وذلك هو الاغتذاء والاغتذاء انما يكمل بقوة الذوق
فتاثير اللمس في دفع المضار المهلكة وتاثير الذوق في ايراد النافع الضروري و
هو الذي لولا وروده لهلك الحيوان واما تاثير ساير الحواس ففي ايراد النافع
الذي ليس بضروري فثبت ان اشد القوى احتياجا للحيوان اليه بعد اللمس هو الذوق

عمارت

المسئلة الثانية

المسئلة الثانية المدرك لقوة الذوق هو الطعوم والطعوم تسعة وذلك ان
القوة الفاعلة لهذه الطعوم اما الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما
والقابل سبب لهذه الطعوم اما الجسم اللطيف او الكثيف او المعتدل و
يحصل من ضرب ثلاثة في ثلاثة تسعة فلاجرم كانت الطعوم تسعة فالحار ان عمل في
الكثيف حدثت المرارة او في اللطيف حدثت الحرافة او في المعتدل حدثت
الملوحة والبارد ان عمل في الكثيف حدثت العفوصة او في اللطيف حدثت الحموضة
او في المعتدل حدثت القبض ولذلك فان الفاكهة التي تتولد تكون في اول الامر
عفصة ثم قابضة ثم حامضة وذلك بسبب ان المادة تكون غليظة في اول الامر
فتكون عفصة ثم تلطف قليلا فتصير قابضة ثم تكمل لطافتها فتصير حامضة ثم تستولى الحرارة
عليها فتميل الى الحلاوة واما المعتدل فان عمل في اللطيف حدثت الدسومة وفي
الكثيف حدثت الحلاوة او في المعتدل حدثت التفاهة اذا عرفت هذا فنقول
لا شك ان هذا الذوق مشتمل على ادراكات لمسية فانه اذا حصل مع الطعم
تفريق واسخان بحد مخصوص فانه تحدث الحرافة واذا حصل نوع من غير اسخان فهو
الحموضة وان اوجب تكثيفا فهو العفوصة فحصول هذه الاحوال اللمسية امر معلوم
واما انه هل حصلت احوال زايدة على احوال اللمسة فالظاهر انه كذلك والكلن
للاحتمال فيه مجال المسئلة الثالثة ان قوله وعضوها اللسان تحتمل ان
يكون المراد منه ان محل القوة الذائقة هو اللسان ويحتمل ان يكون المراد ان محل
هذه القوة الذائقة هو النفس واللسان كالالة لحصول هذا الادراك لجوهر النفس وهذا
الثاني هو الحق المسئلة الرابعة ان الة هذا الادراك في الحقيقة ليس هو اللسان بل هو العصبة
الواصلة من الدماغ الى اللسان وشرح تلك العصبة مذكور في كتاب التشريح

قال الشيخ ثم قوة الشم وهو شعور الروايح وعضوها جزءآن من الدماغ في مقدمه شبيهتان
بحلمتي الثدي قال الشارح هاهنا مسائل المسئلة الاولى اما ان اشد القوى احتياجا
اليه للحيوان هو اللمس ثم يليه الذوق فذلك امر معلوم فاما الثلاثة الباقية فلم يثبت
بالدليل تقدم بعضها على البعض في احتياج الحيوان اليه مع ان الشيخ ذكر فيها الترتيب
المسئلة الثانية اتفقوا على ان آلة قوة الشم هي زائدتان في مقدم الدماغ شبيهتان
بحلمتي الثدي وللقائل ان يقول ما الدليل على ذلك ولم لا يجوز ان يقال ان محل القوة
الشامة جسم آخر سوى هذه الحلمة فنقول الدليل عليه انه عند فساد مزاج هذا العضو من
الدماغ يبطل هذه القوة هي هذا العضو المسئلة الثالثة الاستقراء دل على انه
ما لم يصل هواء حامل لتلك الرائحة الى الدماغ فانه لا يحصل هذا الشم ثم هاهنا بحث
وهو انه هل يكفي في حصول هذا الادراك تكيف هذا الهواء بكيفية ذلك الجسم من غير ان
يخالطه شيء من اجزاء ذلك الجسم ولا بد وان يخالط بذلك الهواء شيء من الاجزاء اللطيفة
لذلك الجسم الاظهر هو هذا القسم الثاني قال الشيخ ثم قوة السمع وهي شعور الاصوات
وعضوها العصبة المنفرشة على سطح باطن الصماخ قال المفسر فيه مسائل الاولى
في بيان ماهية الصوت وبيان المقتضي لوجوده اما ماهيته فهي هذه الكيفية المدركة بحس السمع
واذا كان هذا الادراك اقوى الادراكات واظهرها فحينئذ يمتنع تعريف هذه الكيفية
بشيء اظهر منها واما بيان المقتضي لوجوده فقد قيل سببه القريب تموج الهواء ولا نعني بالتموج
حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل حالة شبيهة بتموج الماء وسبب التموج امساس عنيف
وهو القرع او تفريق عنيف وهو القلع وانما اعتبرنا العنف لانك لو قرعت جسما كالصوف
بقرع لين لم يحدث الصوت وكذا في القلع وانما جعلنا كل واحد منهما موجبا للتموج اما
في القرع فلان القارع يحوج الهواء الى ان ينقلب من المسافة التي يسلكها القارع الى ما ورا

وان كان سائر الاعضاء سليمة وذلك يدل على ان آلة هذه القوة صح

يصف شديد وكذا القالع ثم على كلا التقديرين فانه يلزم من حدوث القرع او
القلع على كيفية مخصوصة حدوث الصوت ايضا على كيفية مخصوصة فاذا تادى ذلك
التموج الى سطح الصماخ تادى ذلك الصوت المخصوص منه اليه فيحصل السماع و
الذي يدل على انه لابد من وصول هذا الهوا المتموج الى سطح الصماخ هو ان المؤذن
اذا كان على المنارة فان صوته يميل من جانب الى جانب عند هبوب الرياح ولو اخذ انبوبة
طويلة ووضع احد طرفيها على فمه وطرفها الثاني على صماخ انسان وتكلم فيه فان ذلك
الانسان يسمعه دون سائر الحاضرين واذا راينا من البعيد انسانا يضرب الفاس
على الخشبة راينا الضرب قبل سماع الصوت **المسئلة الثانية** قال قائلون انه
قد يحصل ادراك الصوت لا بواسطة هذا التادي ويدل عليه وجهان الاول ان حامل
كل واحد من الحروف المسموعة اما كل واحد من اجزاء الهوا فكان يجب ان يتكلم بكلمة واحدة
ان يسمعها السامع مرارا كثيرة لان يتادى الى صماخه اجزاء كثيرة من الهواء كل واحد منها
حامل لتلك الكلمة او مجموع ذلك الهوا فكان يجب ان لا يسمع الكلام الواحد الا سامع
واحد لان ذلك المجموع لا يصل دفعة الا الى سامع واحد ولانه يلزم ان لا يسمع ذلك الواحد
ذلك الكلام الا نادرا لانه من البعيد ان يبقى ذلك الهوا بالكلية على ذلك الشكل الى ان يصل
بكليته الى صماخ انسان واحد الثاني انا قد يسمع السامع كلام غيره وان حال بينهما الجدار ولا يمكن
ان يقال الهوا الحامل لذلك الصوت ينفذ في مسام الجدار لان الهوا اذا اصدم الجدار لم
يبق ذلك الشكل الذي لاجله صار حاملا للصوت المخصوص فبعد خروجه عن المنافذ وجب
ان لا يبقى كيفية تلك الحروف **المسئلة الثالثة** قال بعضهم الصوت لا وجود له في
الخارج بل انما يحدث في الحس من ملامسة الهوا المتموج لتلك العصبة الحاملة لقوة السمع فقيل في
ابطاله انا اذا سمعنا الصوت عرفنا جهته ولو انا انما ادركناه حال وصوله الى صماخنا لما

ادركنا الجهة التي منها وصل الينا كما انا لم نحس بالملموس الا حالة وصوله الينا لم يدرك باللمس
ان الملموس من اي جانب جاء قال الشيخ ثم قوة البصر وهي مشعر الالوان وعضوها
الرطوبة الجليدية في الحدقة قال المفسر هذا الكلام ظاهر وهو مشعر بان محل القوة
الباصرة هو الرطوبة الجليدية الا ان الشيخ ذكر في كتاب الشفا ما هو بخلاف ذلك قال
في الفصل الذي يذكر فيه سبب رؤية شي كشيئين الحق ان الشيخ المبصر اول ما يتمثل انما يتمثل
في الرطوبة الجليدية الا ان الابصار بالحقيقة لا يكون عندها والا لكان الشي الواحد يرى
شيئين لان له في الجليدتين شبحين كما ان اللمس باليدين كان لمسين ولكن هذا الشبح يتادى
في العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما على هيئة الصليب والقوة الباصرة حاصلة عند ذلك
الملتقى فهذا كلامه وهو يدل على ان محل القوة الباصرة ليس هو الرطوبة الجليدية قال الشيخ
وكل واحد من هذه المشاعر فان المحسوس يتادى اليها اما الملموس فيكون بلا واسطة
غريبة بل بالمماسة واما المطعوم فبتوسط الرطوبة قال المفسر مذهب الشيخ ان الادراك
عبارة عن حصول مثال المدرك في المدرك فاللمس انما يحصل عند تكيف العضو اللامس
بالكيفية الملموسة والذوق انما يحصل عند تكيف العضو الذائق بالكيفية المذوقة ثم ان
مذهبه يختلف فتارة يقول الادراك نفس حصول تلك الماهية وتارة يقول الادراك
حالة اضافية يحدث عند حصول تلك الماهية في المدرك وفي هذا الموضع ابحاث
دقيقة ذكرناها في شرح الاشارات قال الشيخ وقد غلط من ظن ان الابصار
يكون بخروج شي من البصر الى المبصرات ملاقيها فانه ان كان جسما امتنع ان يكون في
بصر الانسان جسم يبلغ مقداره ان يلاقي نصف كرة العالم وينبسط عليها قال
المفسر اعلم ان احدا لا يقول ان الابصار عبارة عن خروج الشعاع
من العين وذلك لان الابصار من جنس الادراك والشعور وخروج الشعاع عبارة

سطح

مثال المدرك

ذلك

عن حركة الشعاع وانتقاله من مكان الى مكان والعلم الضروري حاصل بان الادراك الماهية
والشعور مغايرة لماهية الحركة والانتقال واذا عرفت هذا فنقول من الناس من يقول
ان حصول الحالة المسماة بالابصار مشروط بان يحدث من الضوء الذي في العين
كيفية نورانية في الهواء المتوسط بين الرائي والمرئي ومنهم من يقول انه متى
كانت الحاسة سليمة وكان المرئي حاضرا وكان قد وقع عليه الضوء فانه يحدث صورة
مساوية لصورة المرئي في الرطوبة الجليدية وحينئذ يحصل الابصار ومنهم من
يقول لا حاجة الى حدوث هذه الصورة في الرطوبة الجليدية بل المرئي اذا
كان حاضرا وكانت الحاسة سليمة وساير الشرائط كانت حاصلة فانه يحصل الادراك
ولا حاجة الى خروج الشعاع من العين ولا الى حدوث صورة المرئي في العين
اما القول الاول وهو ان الابصار مشروط بخروج الشعاع من العين فهذا ايضا يحتمل
وجهين الاول ان يقال الابصار مشروط بان يخرج الشعاع من العين ويتصل بالهوا
المتصل بالمرئي وحينئذ يصير الشعاع المتصل بالمرئي سببا لحصول الابصار وهذا قول
اكثر المحققين من القائلين بالشعاع فهذا تفصيل المذاهب المذكورة في هذا الباب
اما الشيخ فانه احتج على فساد مذهب القائلين بالشعاع بامور الاول ان هذا الشعاع
الخارج من العين اما ان يكون جسما او عرضا فظاهر بناء على ان الانتقال على الاعراض
محال واما انه لا يجوز ان يكون جسما فلوجوه الاول انه لا يجوز ان يكون في بدن انسان
جسم يبلغ مقداره الى ان يلاقي نصف كرة العالم وينبسط عليها ولقائل ان يقول هذا الاستدلال
ضعيف من وجوه الاول ان الابصار عندكم عبارة عن انطباع صورة المرئي في الرائي
فعلى هذا يلزم ان الانسان اذا راى نصف العالم ان ينطبع صورة نصف العالم
في نقطة ناظرة وذلك محال فاذا التزمتم هذا فكيف تستبعدون ان يخرج من بدن الانسان

بخروج الشعاع من العين و...
منهم من يقول انه مشروط...

وتتصل ذلك الشعاع بالمرئي والذ...
انه يقال الابصار مشروط بهو ان يخرج الشعاع...
بالهواء المتصـ...

ما كره

جسم ملاقی لنصف کره العالم و بالجمله فان کان صغر ثقب الناظر یمنع من ان یخرج منها جسم منبسط علی نصف کره العالم فکذلک صغرها یمنع من ان ترتسم فیها صورة نصف کره العالم علی کبرها الثانی وهو ان مثبتی جوهر الفرد لما قالوا لو کان الجسم قابلا لانقسامات لا نهایه لها لزم ان یکون ان یحصل من الخردله الواحده طبقات یغشی بها وجوه السموات والارضین فانتم التزمتم وقلتم بهذا وان کان یستبعد الا انه لیس بممتنع فاذا حکمتم هناک بانه غیر ممتنع فکیف حکمتم هاهنا بانه ممتنع الثالث وهو ان مذهبکم ان الجسم یمکن ان ینتقل من المقدار الصغیر الی المقدار العظیم وبالعکس واذا کان کذلک فلم لا یجوز ان یقال ان الشعاع حین کان فی العین کان صغیر القدر فاذا اخرج من العین انبسط وعظم قدره الوجه الرابع وهو ان هذا الکلام انما یتوجه علی من یقول شرط حصول الابصار خروج الشعاع من العین واتصاله بالهواء المنفصل بالمرئی اما من لا یقول به بل یقول شرط حصول الابصار خروجه من العین واتصاله بالهواء المتصل بالمرئی فانه لا یتوجه علیه هذا المحال البته فانه یقول الشعاع الموجود فی العین وان کان فی غایه القله الا ان شرط الابصار خروجه من العین واتصاله بالهواء النیر المتصل بالمرئی فهذا الکلام لا یتوجه علیه ما اوردتموه البته فسقط ذلک الکلام بالکلیه لا یقال فاذا لم یکن حصول الابصار مشروطا بان یخرج الشعاع من العین ویصل بالمرئی فلم لا یکتفی بالهواء النیر الواقف بین الرائی والمرئی من غیر حاجه الی خروج هذا الشعاع القلیل من العین لانا نقول ان هذا الکلام لیس استدلالا علی فساد القول بالشعاع علی هذا الشرط الذی ذکرناه بل مطالبه بالدلیل علی ان الامر کذلک والاستدلال علی ابطال غیره والمطالبه بالدلیل الدال علی الصحه غیر فان احدهما یباین عن الاخر قال الشیخ ثم انه مع ذلک ان کان متصلا وجب ان یکون غیر تام الاتصال بالبصر فهو اغلظ وان کان منفصلا لم

ما يدركه الى البصر وان كان متصلا وجب ان يكون غير تام الاتصال اذ لا
يدخل جسم في جسم فيكون تارة محاله لانقطاعه او يكون ما يتخلله من الهوا
يؤدي فلا يحتاج الى خروجه قال المفسر هذا هو الحجة الدالة على فساد ان يكون
هذا الشعاع جسما وتقريره ان الشعاع الذي هو شرط الابصار اما ان يكون بعد
خروجه من العين يبقى متصلا بالعين او ينفصل عنها لا جائز ان يبقى متصلا بها لوجهين
الاول ان الشعاع الذي يبقى احد طرفيه متصلا بسطح الناظر ويصير طرفه الاخر متصلا
بسطح كرة العالم يكون جسما في غاية العظم فكيف يعقل خروج مثل هذا الجسم عن سطح
الناظر والثاني انه من المحال ان يبقى هذا الجسم متصلا لان العالم مملو من الاجسام
فلو حصل هذا الشعاع العظيم فيه لزم نفوذ جسم في جسم وهو محال ولا جائز ان يبقى
هذا الشعاع منفصلا عن العين اذ لو كان كذلك وجب ان لا يحصل الابصار
بهذا الشعاع المنقطع كما لا يحصل اللمس باليد المقطوعة هذا تقرير كلامه على
احسن الوجوه وللقائل ان يقول اما الكلام في ان هذا الجسم العظيم كيف يخرج
من العين فقد سبق الكلام عليه ثم التحقيق انهم لا يقولون الشرط فيه ان يصير
هذا الشعاع الخارج من العين متصلا بالمرئي بل الشرط ان يتصل بالهواء المتصل
بالمرئي وعلى هذا التقدير فالحجة التي ذكرتموها لا تتوجه عليه البتة بقي ان يقال و
اذا لم يكن اتصال هذا الشعاع بالمرئي شرطا فلم لا يقال ايضا ان خروجه عن البصر
ليس بشرط ايضا الا انا نقول وحينئذ لا يكون هذا استدلالا على بطلان هذا
المذهب بل يكون مطالبة بالدليل وحينئذ يسقط هذا الكلام بالكلية قال الشيخ
وايضا ان كان جسما فاما ان يكون حركته بالطبع او بالارادة فان كان
بالارادة كان لنا مع التحديق ان نغمضه الينا فلا نرى به شيئا وان كان خروجه

طبيعيا كان الى بعض الجهات دون البعض فان حركة الطبيعة تكون الى جهة واحدة

قال المفسر هذا هو الحجة الثالثة على بطلان القول بالشعاع وتقريره ان الشعاع

لو كان جسما لكانت حركته اما طبيعية او ارادية والاول باطل لان الحركة الطبيعية لا

تكون الا الى جهة واحدة فكان يجب ان لا يتحرك الا الى جهة واحدة فكان يجب

ان لا يرى الرائي المرئي الا من جهة واحدة والثاني باطل لان حركة هذا الشعاع

لو كانت باختيارنا لزم ان يعال انا عند التحديق نقدر على ان لا نراه ومعلوم

ان ذلك باطل ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال ان هذا الشعاع يتولد في

الدماغ ثم ينصب في تجويفي العصبتين المجوفتين الى بعض العينين فان كان الجفن منطبقا

لم ينفصل ذلك الشعاع وان كان مفتوحا انفصل من مسام سطح الوسة فاذا انفصل منه

اتصل بالهوا الواقف بين الرائي والمرئي وقد ذكرنا ان الشرط ليس الا هذا القدر

وما ذكرتموه لا يبطل هذا المذهب قال الشيخ فان كان اذا خالط الهوا قلبه

احال الهوا آلة للادراك كان يجب اذا كثر الناظرون ان يرى كل واحد منهم احسن

مما لو انفرد لان الهوا يكون اكمل انفعالا للكيفية المحتاج اليها في ان يكون آلة قال المفسر

اعلم ان الدلايل الثلثة التي تقدم ذكرها انما يمكن ايرادها على من يقول شرط حصول

الابصار ان يخرج من العين شعاع ويتصل ذلك الشعاع بالمرئي وقد ذكرنا ان المحققين

من القايلين بالشعاع لا يقولون بذلك فاما من يقول شرط حصول الابصار ان يخرج من

العين شعاع ويتصل بالهوا المتصل بالمرئي فتلك الوجوه الثلثة لا تتوجه عليها

البتة فاما الذي ذكره في هذا الفصل فانه يصلح لابطال هذا المذهب وتقريره

ان الشعاع الخارج من العين لو احال الهوا الى كيفية صالحة لان يحصل عندها الابصار

لكان كلما كان الناظرون اكثر كانت تلك الكيفية اقوى واشد فكان يجب ان يكون

الابصار

الابصار الحل ولما لم يكن كذلك علمنا ان هذا المذهب باطل وتقابل ان نقول
هذا الكلام في غاية الضعف وبيانه من وجوه الاول هو ان الهوا الذي يكون
متصلا بالثقبة التي في عين زيد يستحيل ان يكون ذلك الهوا بعينه متصلا بالثقبة
العنبية التي في عين عمرو واذا كان كذلك فتاثر عين زيد في جزء من الهوا وتاثر
عين عمرو في جزء اخر من الهوا مغاير للاول ولا تعلق لاحدهما بالاخر واذا كان
الامر كذلك فهاهنا لم يجتمع على المنفعل الواحد فاعلون كثيرون فثبت ان الذي
قالوه ضعيف باطل الثاني ان الانسان اذا نظر الى السراج شاهد من عينيه
ومن ذلك السراج خطين من الشعاع ممتدين من الناظر الى ذلك السراج
وكل عاقل يعلم بالضرورة ان الخط الشعاعي الممتد من ناظره الى السراج مغاير
للخط الشعاعي الممتد من ناظر غيره الى ذلك السراج فكيف يجوز العقل هاهنا
ان يقول انه اجتمع على القابل الواحد فاعلان فوجب ان يكون الفعل اقوى الثالث
هب انه اجتمع على المنفعل الواحد فاعلون كثيرة لكن لم لا يجوز ان يقال ان كل ما امكن
حصوله من ذلك الاثر فقد حصل بالمؤثر الواحد فلا جرم عند كثرة المؤثرين لم يظهر
الزيادة في الاثر ولو كان الاحساس بملامسة الشعاع لا نزاع ذلك لكن الرطوبة
الجلدية حول ه ب ولكن ا ب ج د مقدار
مساوين والبعد بينهما ح د ولكن ه ك عمودا عليهما ونصل
ه ك ب ه ط ا ه ز ح ه ح د فلان مثلثي ا ب ه ح د ه
كل واحد منهما متساوي الساقين قاعدتاهما متساويتان
وارتفاع ح د ه اطول فزاوية ه د نوترها وس
ح ز وزاويه ا ه ب نوترها وس ط ك يكون ط ك اكبر
من وس ح ز وشبح اب يرتسم في ط ك وشبح ج د

كما الصدا رمدرك كما هو والنسان الكلى بالصا دمر
الى الرطوبة الجليدية يعول لانه يمكن ان يكون الاحد
الى الاصغر ح

جميعا ص

اصغر وزاويته اب ه اعظم
ح د ص

رتسم في رح فاذا ما رسم فيه شبح الابعد اصغر فهو اذا يرى ما جزا من الجلديه اقل
ومتى كان محل الشبح اصغر والمرئي الحقيقي هو هذا الشبح فثبت ان الصغر المراد به يعين
في صغر الابصار حيث يكون الابصار بحصول الشبح لا بملاقاة الشعاع قال المفسر
اعلم ان هذا اشكل ذكره اوقليدس في كتاب المناظر والمراد منه انه لو كان الابصار
بسبب خروج الشعاع لم يكن بعد المرئي عن الرائي موجب ان يرى اصغر مما هو عليه
واما ان كان بسبب انطباع الشبح في الجلديه فان بعد المرئي عن الرائي يوجب ان
يرى اصغر مما هو عليه اما المقام الاول فهو انه ان كان شرط الابصار خروج الشعاع من
الحدقه السليمه واتصاله بالهواء المتصل بالمرئي فهذا المعنى حاصل سواء كان المرئي
قريبا او بعيدا فوجب ان يرى المرئي كما هو من غير تفاوت سواء كان قريبا او بعيدا
ولما لم يكن كذلك علمنا ان القول بالشعاع باطل وللقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يقال شرط حصول الابصار خروج الشعاع من الحدقه السليمه بشرط ان يكون على
حد مخصوص من القرب والبعد فان كان متصلا بالرائي امتنعت رؤيته وان كان
في غايه البعد امتنعت ابصاره وان لم يكن متصلا لكنه قرب جدا من الحدقه رأى
اعظم مما هو فانا اذا قربنا حلقه الخاتم الى العين رأيناها كالسوار وان لم يكن في
غايه البعد رأيناه اصغر مما هو وان كان على الحد المعتدل رأيناه كما هو فلم لا يجوز
ان يكون خروج الشعاع من الحدقه السليمه شرطا لحصول الابصار على هذه الشرائط
المخصوصه وهب انا لا نعرف ... سببا لكن الاحتمال قائم واما المقام الثاني وهو انه
اذا كان الابصار بسبب انطباع شبح ... نقطه الناظر فان كون المرئي بعيدا
يوجب ان يرى صغيرا فاعلم ان الشبح من هذا الشكل الهندسي انه متى كان المرئي ابعد كان
موضع الارتسام اصغر وهذا حق لا نزاع فيه الا ان هذا الكلام انما يتم اذا ضممنا اليه مقدمه

اوى

اخرى وهي قولنا كلما كان موضع الارتسام اصغر وجب ان يرى المرئي اصغر الشيخ
لم يبين هذا البتة ولم يذكر في تقريره شبهة فضلا عن حجة ٧ وهذه المقدمة كاذبة ويدل قال مولانا رحمه
عليها وجوه ثلثة الاول ان انطباع العظيم في الصغير اما ان يكون ممتنعا واما ان يكون
جائزا [illegible] فان كان ممتنعا فقد بطل القول بان الابصار لا يتم الا بالانطباع
لانا نرى نصف كرة العالم فكيف يعقل انطباع نصف كرة العالم في الثقبة العنبية
وان كان جائزا لم يلزم من صغر موضع الارتسام ان يكون الصورة المرتسمة صغيرة الثاني
وهو ان المربع المتساوي الاضلاع المتساوي الزوايا يكون كل واحدة من زواياه
قائمة والقطر يقطع هذا المربع بنصفين فلا جرم ان الزاويتان اللتان قطعهما ذلك القطر
فانه يقطع كل واحدة منهما بنصفين متساويين واما المربع المستطيل المتساوي الزوايا
فان القطر اذا قطعه بنصفين فالزاويتان اللتان يقطعهما القطر ينقسمان بقسمين مختلفين
فالقسم الذي يوتره الضلع الاعظم يكون اعظم من نصف قائمة والقسم الذي يوتره
الضلع الاصغر يكون اقل من نصف قائمة اذا عرفت هذا فنقول اذا نظر الناظر
الى عمود قايم على الارض طوله عشرون ذراعا على بعد عشرين ذراعا ونظر ايضا
الى شخص انسان على بعد ذراعين وكان الناظر مضطجعا ووضع بصره على سطح الارض
الذي فرضنا ان ذلك العمود وذلك الانسان قائمان عليه فانه ليس يرى ارتفاع
العمود اصغر من ارتفاع قامة الانسان مع ان الزاوية التي بها يرى العمود المذكور
نصف قائمة والزاوية التي بها يرى الانسان المذكور اعظم من نصف قائمة فانه اذا كان
البعد من عين الانسان الى موضع العمود عشرين ذراعا وكان طول العمود ايضا
عشرين ذراعا كان المربع المتولد منهما مربعا متساوي الاضلاع وكان الخط الذي
يمر من عين الانسان الى راس العمود قطرا لذلك المربع وقاسما للزاوية القائمة الى

نصفين وكان الانسان يرى من نصف قامته واما اذا كان البعد بين العين وبين موقف
الانسان ذراعين وكان طول الانسان اكثر من ذراعين كان المربع الحاصل منهما
مستطيلا وكان الخط الخارج من عين الانسان بالشرط المذكور الى راس الانسان
بهذا المستطيل قاطعا لا منصفين ويكون الانسان يرى في هذه الحالة من اعظم
من نصف قامته فثبت بهذا البرهان القاطع انه لا يلزم من كون زاوية الابصار
اصغر ان يرى المرئي اصغر ولا من كونها كبيرة ان يرى المرئي اكبر الوجه الثالث
في بيان انه لا يلزم من صغر زاوية الابصار ان يرى المرئي اصغر انا اذا ادركنا شيئا
على قرب نصف ذراع ثم تباعد عنا بمقدار خمسة اذرع فانه لا يتفاوت مقداره
في الادراك مع ان التفاوت الواقع في الزاوية كثير جدا فلو كان التفاوت في
صغر الزاوية وكبرها هو الموجب لان يرى الشيء اصغر مما كان لما كان الامر على ما
ذكرناه فثبت بهذه الدلائل الثلثة انه لا يجوز ان يكون السبب في ان يرى الشيء
اصغر مما هو عليه في نفسه صغر الزاوية التي فيها يحصل الانطباع وههنا اخر الكلام
في الاستدلال على فساد القول بالشعاع واعلم انه لم يثبت بالبرهان القاطع ان
الابصار اما ان يكون بالانطباع او بالشعاع واذا لم يثبت هذا الحصر فحينئذ لا يلزم
من بطلان القول بالشعاع ان يكون القول بالانطباع حقا فثبت ان القول بالشعاع
باطل لكن لا يلزم منه صحة القول على ما هو مذهب الشيخ واعلم ان القايلين بالشعاع
احتجوا على فساد القول بالانطباع من وجوه الحجة الاولى وهي ان بديهة العقل حاكمة
بان انطباع الصورة العظيمة في المحل الصغير محال عقلا ونحن اذا فتحنا العين فانا نبصر
نصف العالم فلو كان الابصار عبارة عن الانطباع لزم ان ينطبع صورة نصف العالم
في نقطة الناظر وذلك لا يقوله عاقل والعجب ان اصحاب الانطباع شنعوا على اصحاب

الشعاع

الشعاع وقالوا كيف يعقل ان يخرج من نقطة الناظر شعاع يتصل بنصف كرة العالم
و هذا القول لعمري وان كان مستبعدا الا ان قول اصحاب الانطباع اظهر فسادا منه
لانه لا يبعد في العقل ان يخرج جسم شعاعي صغير من العين ثم يعظم حجمه في الخارج لا سيما على
مذهب من يجوز التخلخل والتكاثف فاما صورة نصف العالم لو حصلت في نقطة الناظر
فاما ان يبقى على ذلك العظم حال حصول هذا الحلول او لا يبقى عليه فان كان الاول
لزم ان يكون العظيم حال كونه عظيما مساويا للصغير حال كونه صغيرا وذلك لا يقوله عاقل
وان كان الثاني فحينئذ وجب ان لا نرى عظيما لان هذه الصورة اذا كانت لا
نرى الا عند الانطباع وهي عند الانطباع تصير صغيرة لزم ان يقال انها انما لا نرى
عظيمة فيلزم ان لا نرى الاشياء العظيمة وذلك مكابرة الحجة الثالثة وهي انا نرى
بالبصر ان هذا الشيء قريب منا وذاك بعيد ولا معنى للقرب والبعد الا مقادير
الابعاد الحاصلة بين الرائي والمرئي ولو كان الادراك عبارة عن الانطباع لكانا
ادركنا هذه الابعاد وجب ان يرتسم في العين هذه الابعاد الا ان ذلك محال
لوجهين الاول انا نرى البعد الذي طوله الف ذراع فلو ارتسم ذلك في العين لزم
ان يقال حصل امتداد بقدر الف ذراع في العين وذلك باطل لانه ليس للعين امتداد
بقدر الكسع والثاني ان العين لها في ذاتها امتداد فلو حصل فيها امتداد اخر عند ادراك
القرب والبعد لزم اجتماع بعدين في مادة واحدة وهذا محال عندهم وعليه نبوا
ابطال القول بالخلا الحجة الرابعة الرطوبة الجليدية اما ان يكون ملونة او غير ملونة لا
جائز ان يكون ملونة لوجهين الاول انها لو كانت ملونة لوجب ان يرتسم الصورة
في ظاهرها وان لا يتادى من ظاهرها الى ماوراها ولو كان كذلك لوجب ان
نرى المرئي شيئين لانه حصل منه في العين شيئان الثاني ان الجليدية لو كانت ملونة

الالتتم

فان كان لون المرئي بخلاف لون الجليدية وجب ان نرى المرئي على لون ممتزج من لون

الجليدية ومن لون الخارج الا انا اذا نظرنا الى الخضرة الشديدة نظرا كثيرا ثم نظرنا

بعد ذلك الى الجسم الابيض فانا نراه على لون ممتزج من البياض والخضرة وما ذلك

الا لان الجليدية لما نظرت الى الخضرة تكيفت بلون الخضرة فلما نظرت الى الابيض

امتزج هذان اللونان فكذا ههنا ذكرناه فاما ان لم تكن الجليدية ملونة امتنع ارتسام

اشباح الاشياء فيها كالهواء فانه لما كان شفافا خاليا عن الالوان لاجرم امتنع ارتسام

الاشباح فيه الحجة الخامسة لو ارتسم الشبح في الجليدية لكان موضع الارتسام منها موضعا ار البعه ص

معينا ولو كان كذلك لكان كل من نظر الى الجليدية فانه يرى ذلك الشبح في موضع

معين ولا يمتنع ان يختلف موضع ذلك الشبح لاختلاف مقامات الناظرين لكنهما

تختلف باختلاف مقامات الناظرين فعلمنا انه ليس هناك صورة مرتسمة في الحقيقة

فهذه كلمات الفريقين في هذا الباب واما الحق الذي اخترناه فقد ذكرناه في كتاب

الملخص فليرجع اليه وههنا اخر الكلام في الحواس الظاهرة الفصل الرابع عشر

في الحواس الباطنة واما القوى المدركة في الباطن فمنها القوة التي تنبعث منها قال الشيخ ص

قوى الحواس الظاهرة وتجتمع مادتها اليها وتسمى الحس المشترك ولولاها لما كان اذا

احسسنا بلون العسل الصفرا ان نحكم بانه حلو وان لم نجد في الوقت حلاوته

قال المفسر يجب علينا ان نذكر ضابطا لهذه القوة الباطنة ثم نشتغل بعده بتفسير

كلام الشيخ وتقريره فنقول للادراكات اما كلية واما جزئية اما الادراكات الكلية

فهي للنفس واما الادراكات الجزئية فهي اما للحواس الظاهرة وقد تكلمنا فيها واما للحواس

الباطنة فنقول هذه الحواس الباطنة اما ان تكون مدركة او متصرفة والمدركة اما ان

تكون مدركة للصور او للمعاني اما المدركة لصور الامور المحسوسة بالحواس الظاهرة

فنو

فهو المسمى بالحس المشترك وخزانته هي الخيال واما المدركة للمعاني القائمة بالامور المحسوسة
مثل كون هذا الشخص عدوا او ذاك حبيبا فهي الوهم وخزانته الذاكرة واما
المتصرفة فهي القوة المفكرة فهذا هو الكلام في تعريف هذه الحواس الخمس الباطنة
على سبيل الاختصار ثم نقول احتج الشيخ على اثبات القوة المسماة بالحس المشترك
بان قال انا اذا راينا لون عسل حكمنا بانه حلو والحاكم بشي على شي لابد وان يكون
مدركا لكل واحد من الامرين بناء على ان التصديق مسبوق بتصور الطرفين فوجب
القول باثبات قوة واحدة مدركة لجميع الامور المحسوسة بالحواس الخمس ومعلوم ان
شيئا من الحواس الخمس ليس كذلك ولا يجوز ان يكون ذلك هو جوهر النفس لانه ثبت
ان النفس جوهر مجرد وثبت ان الجوهر المجرد لا يدرك الجزئيات فثبت ان النفس لا تدرك
هذه المحسوسات فلابد من قوة اخرى جسمانية لتكون مدركة لجميع هذه المحسوسات
وتلك القوة التي سميناها بالحس المشترك فهذا تقرير هذه الحجة ولقائل ان يقول ما
ذكرتموه باطل من وجهين الاول انه كما يمكننا ان نقول هذا الملون يجب ان يكون
طعمه كذا كذلك يمكننا ان نقول ان هذا الشخص انسان وليس بفرس فاما ان لا يلزم
من القاضي على الشيئين ان يحضره المقضي عليهما او يلزم فان كان لا يلزم فقد سقط
دليلكم وان كان يلزم فحينئذ الحاكم على هذا الشخص بانه انسان يجب ان يكون مدركا
لهذا الشخص من حيث انه هذا الشخص وللانسان من حيث انه انسان فيكون الشي الواحد
مدركا للكلي والجزئي لكن المدرك للكلي هو النفس فيلزم ان يكون المدرك لهذا الجزئي
هو النفس واذا كان الامر كذلك كانت النفس مدركة للجزئيات وانتم انما حكمتم
باثبات هذه القوة بناء على ان النفس لا يمكنها ان تدرك الجزئيات واذا ثبت
فساد هذه المقدمة فحينئذ يظهر فساد هذا الدليل الذي ذكرتموه فهذا بيان ان

الدليل الذي ذكروه باطل الثاني لم لا يجوز ان يقال المدرك لهذه المحسوسات
الظاهره هو الحواس الظاهره والحاكم على هذا الملون بانه هو هذا المطعوم هو
القوه المفكره التي هي المتصرفه في الصور والمعاني بالتحليل والتركيب وعلى هذا
التقدير فلا حاجه الى اثبات هذا الحس المشترك ثم نقول الذي يدل على فساد القول
بالحس المشترك وجوه الاول انا اذا ابصرنا المركبات بالقوه الباصره وسمعنا المسموعات
بالقوه السامعه وكذلك القول في سائر المحسوسات ثم انا احسسنا بكل هذه المحسوسات
مره اخرى بهذا الحس المشترك فحينئذ كنا قد احسسنا بكل واحد من هذه المحسوسات
مرتين مره بالحس الظاهر ومره اخرى بالحس الباطن المشترك لكنا نجد من انفسنا وجدانا
ضروريا انا اذا ابصرنا زيدا فانا ما رايناه في الحاله الواحده الا مره واحده
وان القول بهذا التعدد مما يابى صريح العقل الثاني ان هذه القوه لو اجتمع فيها
هذه الادراكات ثم قلنا ان هذه القوه موجوده في مقدم الدماغ لزمنا ان نقول
انا اذا لمسنا باليد وادركنا حراره فانا نجد ذلك اللمس حاصلا بمقدم الدماغ
واذا ذقنا بالفم شيئا فانا نجد ذلك الذوق بمقدم الدماغ لكنا نعلم بالضروره
انا نجد ذلك اللمس باليد لا بمقدم الدماغ ونجد ذلك الذوق باللسان لا بمقدم
الدماغ فكان قولهم على خلاف العقل الثالث الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فالقوه
الواحده لا يصدر عنها الا نوع واحد من الادراك فالقوه الباصره يمتنع ان يصدر
عنها الا نوع واحد من الادراك وهو الابصار والقوه السامعه يمتنع ان يصدر عنها
الا نوع واحد من الادراك وهو السماع اذا عرفت هذا فنقول انهم زعموا ان
هذه القوه المسماه بالحس المشترك تقوى على ادراك جميع المحسوسات بجميع انواع الادراكات
وذلك يبطل ما قالوه من ان القوه الواحده لا يصدر عنها الا اثر واحد ولنرجع

الى تقر

الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله ومنها القوة التي تنبعث منها قوى الحواس الظاهرة
وتجمع تأديتها اليها وتسمى الحس المشترك فاعلم ان هذه العبارة كانها مختلة والظن
ان العبارة الصحيحة ان يقال فمنها القوة التي تنبعث منها قوى الحواس الظاهرة و
تجمع فيها تأديتها محسوساتها اليها وتسمى الحس المشترك وذلك لان الحواس الظاهرة كلها
منبعثة ومنشعبة من هذه القوة المسماة بالحس المشترك ومعنى هذه الانبعاث
والانشعاب هو انها بأسرها اذا ادركت محسوساتها ادت تلك المحسوسات
الى هذه القوة المسماة بالحس المشترك حتى انها تحكم على هذا الملون بانه هو ذاك
المطعوم فكان هذه الحواس الظاهرة انما اختلفت لاجل ان تكون خوادم
لهذا الحس المشترك وانما تشتغل باعمالها وافعالها خدمة له وذلك هو المراد من
الانبعاث ولهذا السبب سموا هذه القوة بانها تجمع الحواس الظاهرة ثم ههنا بحث
آخر وهو ان ادراك الماهيات من باب الانفعال فانه لا معنى للتصور الا حصول
صور الماهيات في القوة المدركة واما الحكم على هذا بانه هو ذاك وليس ذاك
فهو من باب الفعل وعندهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فعلى هذا القانون
وجب ان لا تكون القوة الحاكمة على هذا الملون بانه هو هذا المطعوم مدركة
لا لهذا اللون ولا لهذا الطعم والا فقد صدر عن القوة الواحدة فعل وانفعال
معًا وذلك غير جائز ثم اذا لم يكن هذا الحاكم مدركًا للمحكوم عليه فليت شعري
كيف تحكم بشيء غير معلوم على شيء غير معلوم وايضا فبتقدير صحة هذا الكلام لكنه يبطل
قوله القاضي على الشيئين لا بد وان تحضره المقضي عليهما واما ان قلنا ان هذه القوة
الواحدة تدرك الماهيات وتحكم عليها معًا فحينئذ قد جوزوا صدور الآثار
المختلفة عن القوة الواحدة فلم لا تجوزون ان تكون القوة الواحدة هي المدركة

للصور وهي المدركة للمعاني وهي المتصرفة فيها بالتحليل والتركيب وعلى هذا التقدير

لا تنحصر القوى الحسية الباطنة في قوة واحدة ويبطل كلامهم بالكلية واما نقله الكلام فظاهر

قال الشيخ وهذا الحس المشترك يعرف به قوة تحفظ ما تؤديه الحواس الظاهرة من صور

المحسوسات حتى اذا غابت عن الحس بقيت فيه بعد غيبتها وهذا يسمى الخيال والمصورة

وعضوهما مقدم الدماغ قال المفسر فيه مسئلتان الاولى لما اثبت الحس المشترك

اثبت له خزانة وذلك لانا اذا شاهدنا شيئا ثم غفلنا عنه فانه تبقى صورة ذلك

المشاهد في الخيال بدليل انا اذا شاهدناه مرة اخرى حكمنا بان هذا الذي شاهدناه

هو الذي شاهدناه قبل ذلك ولولا ان صورته كانت محفوظة عندنا والا لما قدرنا

على ان نحكم بان هذا المشاهد هو الذي كان مشاهدا قبل ذلك واحتج الشيخ في سائر

كتبه على ان هذه الحافظة غير تلك القوة المسماة بالحس المشترك بان قال الحس المشترك

لها قوة اخذ هذه الصورة وهذا الخيال له قوة حفظها والحفظ لا يحصل بالشيء الذي

يحصل به القبول بدليل ان الماء له قوة اخذ الصورة وليس له قوة حفظها وهذا الوجه

ضعيف لان هذا الذي يحفظ هل قبل ام لا فان كان قد قبل فقد سلمتم ان القوة

الواحدة قد حصل بها القبول والحفظ معا وحينئذ قولكم الحفظ يحصل بما لا يحصل به القبول

باطلا وان كان ما قبل فهذا محال لانه لما لم يقبل تلك الصور فكيف يحفظها وذلك لا يكون م

معلوم بالضرورة ثم نقول الذي يدل على فساد القول بهذه القوة وجوه الاول

ان الجزء الدماغي الذي يقال ان هذه القوة حالة فيه شيء صغير جدا في الحجم ثم انا نتخيل صور

البحار والجبال والسموات والارضين ومن المعلوم بالبديهة ان ارتسام الصور العظيمة

في المحل الصغير محال الثاني هو ان هذه الصور الكثيرة اذا ارتسمت في هذا المحل الصغير وحينئذ

لزم وقوع تلك النقوش بعضها على البعض فوجب ان يحصل الكل هذا اذا قلنا ان تلك

النقوش

النفوس حصلت فيه وان قلنا انها ما حصلت فيه كان ذلك قولا بان هذه
الصور غير مرتسمة فيه الثالث ان مذهب الشيخ انه لا معنى للادراك الا حضور
صورة المدرك في المدرك فلما قال هذه الصور حاصرة في هذه القوة مع ان
هذه القوة ما ادركتها فحينئذ يلزم ان يكون الادراك غير هذا الحضور وذلك
مناقض لقوله انه لا معنى للادراك الا مجرد الحضور المسئلة الثالثة اما قوله وعضوها
مقدم الدماغ فمعناه ان العضو الحامل للقوة المسماة بالحس المشترك والقوة المسماة
بالخيال هو مقدم الدماغ والدليل عليه انه متى وقعت الافة في هذا العضو اختل
افعال هذه القوة ولقائل ان يقول ها هنا سوالان الاول ان تقدير ان يكون
هذا العضو الة لهذا الفعل لا محلا للقوة الفاعلة لهذا الفعل فانه يلزم من وقوع
الافة في هذا العضو وقوع الافة في ذلك الفعل وحينئذ لا يمكن الاستدلال
بذلك على كون هذه القوة حالة في هذا العضو السوال الثاني ان محل هاتين القوتين
اما ان يكون جزءا من الدماغ او جزئين والاول باطل والا لكانت الصور الحاضرة
عند احدى القوتين تكون حاضرة عند القوة الاخرى وحينئذ يلزم ان الخيال متى كانت
هذه الصور حاضرة عند الخيال ان يكون الحس المشترك مدركا لها ومتى لم يكن الحس المشترك
مدركا لها ان لا يكون تلك الصور حاضرة عند الخيال وكلا القولين باطل والثاني
ايضا باطل واللازم جواز ان يحل احد المحلين مع بقاء الثاني على السلامة كما في ساير
القوى ومعلوم ان ذلك باطل قال الشيخ وها هنا قوة اخرى في الباطن
تدرك في الامور المحسوسة ما لا يدركه الحس مثل القوة في الشاة التي تدرك من
الذئب معنى لا يدركه الحس ولا يودية الحس فان الحس ليس يودي الا الشكل واللون
فاما ان هذا اضار او عدو ومنفور عنه فيدركها قوة اخرى تسمى وهما قال المفسر

لما اثبت القوة الباطنة المدركة لصور المحسوسات وهي الحس المشترك واثبت خزانتها
وهي الخيال شرع في اثبات القوة الباطنة المدركة لمعاني المحسوسات وهي المسماة بالوهم الآن ص
وتقريره ان كون هذا الشخص صديقا وكون ذلك عدوا امعان مضافان الى هذين
الشخصين ولا شك ان الحس لا يدركها فلا بد من اثبات قوة اخرى مدركة لها وهي المسماة بالوهم
ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون القوة [illegible] لتلك الصور ولهذه المعاني
ولا يمكنكم ان تبطلوا هذا الاحتمال الا بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وقد ابطلناه ثم نقول الدليل على ان المدرك لهذه المعاني هو المدرك لتلك الصور انا
اذا قلنا ان هذا الشخص المحسوس عدو فقد حكمنا على هذا الشخص بكونه عدوا والحاكم بشيء
على شيء لا بد وان يكون متصورا لكليهما فثبت انه لا بد من الاعتراف بشيء واحد
يكون ذلك الشيء بعينه مدركا للصور والمعاني معا وهو المطلوب قال الشيخ وكما ان
للحس خزانة هي المصورة كذلك للوهم خزانة تسمى الحافظة والذاكرة وعضو هذه الخزانة
مؤخر الدماغ فيه مسائل الاولى كما اثبت للحس الباطن المدرك لصور المحسوسات خزانة قال المفسر
هي الخيال كذلك اثبت لهذا الحس الباطن الذي سماه بالوهم خزانة وهي الحافظة وهي
التي تحفظ هذه المعاني والكلام فيه عين ما تقدم فان الذي تحفظ هذه المعاني ان كان
لم يقبلها فكيف يحفظها وان كان قد قبلها كان هذا اعترافا بان الشيء الواحد قد يكون
قابلا حافظا معا وحينئذ يبطل قولهم انه لا بد من اثبات قوتين لهذين الفعلين
المسئلة الثانية ذكر في كثير من كتبه ان الاولى ان يقال الحافظة لهذه المعاني غير
الذاكرة المسترجعة وكيف لا نقول ذلك والحفظ امساك والاسترجاع فعل والقوة
الواحدة لا يعني بها عين مخلص من الفعل والايق بقوله الواحد لا يصدر عنه الا الواحد قال رض ص
ليس الا ذلك المسئلة الثالثة ان تذكر المنسيات عجيب جدا وذلك لان الانسان

حال ما يذكر الشي الذي نسيه اما ان يقصد تذكره بعينه او لا يقصد تذكره بعينه فان قصد تذكره بعينه فهو عالم به بعينه لان القصد الى الشي المعين حال الغفلة عنه بعينه محال واذا كان عالما به بعينه امتنع ان يتذكره لان التذكر لا معنى له الا تحصيل العلم به فاذا كان العلم به حاصلا كان تذكره طلبا لتحصيل الحاصل وهو محال واما ان لم يقصد تذكره بعينه بل قصد تذكر شي اي شي كان ثم حصل ذكر هذا المنسي دون ساير المنسيات فثبت ان امر التذكر عجيب قال الشيخ وهاهنا قوة تفعل في الخيالات تركيبا وتفصيلا تجمع بين بعضها وبعض وتفرق بين بعضها وبعض وكذلك تجمع بينها وبين المعاني التي في الذكر وتفرق وهذه القوة اذا استعملها العقل سميت مفكرة واذا استعملها الوهم سميت مخيلة وعضوها الدودة التي في وسط الدماغ قال المفسر هاهنا مسايل الاولى لما اثبت القوة الباطنة المدركة لصور المحسوسات مع خزانتها واثبت القوة الباطنة المدركة لمعاني المحسوسات مع خزانتها شرع الان في اثبات القوة المتصرفة وتقريره انه يمكننا ان نركب بعض الصور الخيالية مع بعض اذ لحكمنا جبلا من ياقوت وبحرا من زيبق وانسانا له الف راس ويمكننا ان نركب هذه الصور الخيالية بهذه المعاني الوهمية كما اذا حكمنا بان هذا الشخص صديق وهذا عدو واذا ثبت هذا فنقول هذا التركيب والتحليل فعل واما ادراك الماهيات فانه انفعال والقوة الواحدة لا تكون فاعلة ومنفعلة معا فلما كانت تلك القوى المدركة كلها منفعلة وجب ان تكون هذه القوة الفاعلة مغايرة لتلك القوى المنفعلة التي هي القوة المدركة وذلك هو المطلوب ولقايل ان يقول السوال عليه من وجهين الاول هذه القوة التي تتصرف في الصور الجزئية والمعاني الجزئية هل تدركها او لا تدركها فان كان تدركها فقد اعترفتم بان

القوه الواحده لا يمتنع ان يكون مدركه متصرفه معا وحينئذ يسقط دليلكم وان كان
لا يدركهما فمن لا يدرك شيئا كيف يمكنه ان يتصرف فيه وليت شعري كيف غفل هولا
عن امثال هذه السوالات الظاهره الجليه القريبه من فهم كل غافل الثاني ان المدرك
للتصورات الكليه والتصديقات الكليه ليس الا النفس وهي جوهر واحد ليس لها اجزا ولا
ابعاض حتى يقال صاحب التصورات شي ... هي اجزا فاذا ثبت هذا
فنقول التصورات ادراكات واما التصديقات فهي عباره عن تركيب تلك التصورات
تاره وتحليلها اخرى ثم ان هذين الامرين يستقل بهما جوهر النفس من غير افتقار الى القوى
والاجزا فيه فاذا جاز ذلك في الكليات فلم لا يجوز مثله في الجزئيات المسئله الثالثه
زعموا ان هذه القوه اذا استعملها العقل سميت مفكره واذا استعملها الوهم سميت
متخيله وههنا بحثان الاول ان العقل اما ان يمكنه ادراك الصور الجزئيه والمعاني
الجزئيه او لا يمكنه ادراكها فان امكنه ادراكها فحينئذ يقول العقل المدرك لها العقل لا هذه
القوى وان كان لا يمكنه ادراكها فحينئذ يكون العقل غافلا عن هذه الجزئيات فكيف يمكنه
استعمال هذه القوه المفكره في تلك الامور مع كونه غافلا عنها بالكليه البحث الثاني
وهو ان قولكم انه اذا استعملها الوهم سميت متخيله اعتراف منكم بان الوهم يستعملها واستعمال
الوهم لها فعل وكون الوهم مدركا لتلك المعاني الجزئيه انفعال وحينئذ قد سلمتم ان
الوهم مبدا للفعل والانفعال معا واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون المتولي لهذا التركيب
والتحليل هو الوهم فقط من غير حاجه الى اثبات هذه القوه المسئله الثالثه في بيان
قوله وعضوها الدوده التي في وسط الدماغ فنقول اما الدوده فصفتها مذكوره في
كتاب التشريح واما عرفوا ان هذه القوه هناك لانه متى حصلت الافه في هذا
الموضع اختل فعل هذه القوه وقد تقدم الكلام على هذا الاستدلال قال الشيخ فهذه

التي تشهد وعلى هذا الصدر للكلام فانه
الدلالة على اثبات هذه القوى ح

في القوى

هي القوى التي في باطن الحيوان اعني الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتخيلة
قال المفسر اما الكلام على الدلائل التي يتمسك بها في اثبات هذه القوى فقد تقدم
الا اني ازيد هاهنا سوالا اخر فاقول صور المحسوسات كما انه يمكن ادراكها على وجه جزئي
فكذلك يمكن ادراكها على وجه كلي وايضا المعاني الجزئية القائمة بهذه الاشخاص المحسوسة
كما انه يمكن ادراكها على وجه جزئي فكذلك يمكن ادراكها على وجه كلي وايضا التفكر
وهو عبارة عن التركيب او التحليل كما يمكن حصولها في الجزئيات فكذلك يمكن حصولها ايضا
في الكليات فان جملة الحدود والبراهين مركبة عن تصورات كلية مجردة فثبت ان
ادراك الصور وادراك المعاني وتركيب المعاني كما يعقل حصولها في الجزئيات فقد
يعقل ايضا حصولها في الكليات فان لم يمتنع استناد هذه الامور الثلثة الى قوة
واحدة فلم لم يحكم الشيخ باستناد هذه الامور الثلثة في الجزئيات الى قوة واحدة وان
امتنع استنادها الى قوة واحدة فكيف حكم باستنادها في الكليات الى جوهر النفس مع
انه في ذاته شيء واحد ليس فيه تركيب البتة فثبت ان هذا الكلام مختل قال الشيخ
والحس المشترك غير الخيال لان الحافظ غير القابل والحفظ في كل شيء بقوة غير قوة القبول
ولو كان الحفظ بقوة القبول لكان الماء يحفظ الاشكال كما يقبلها بل للماء قوة قابلة وليست
له قوة حافظة قال المفسر هذا الكلام قد تقدم ذكره والاعتراض عليه وايضا
فهو قد ذكر هاهنا ان الماء له قوة القبول وليس له قوة الحفظ فنقول اثبات الدعوى
الكلية بذكر المثال الواحد غير مفيد فلا يلزم من كون الامر كذلك في الماء ان يكون الامر
في ساير المواضع واما ان ترك المثال ورجع الى الدليل العام وهو ان القبول والحفظ
اثران مختلفان فيمتنع صدورهما عن قوة واحدة كان الكلام ما ذكرنا ان الشيء الذي
يحكم عليه بكونه حافظا لا بد وان يحكم عليه بانه قابل لان الذي لا يقبل كيف يحفظ

وحينئذ يلزم القطع بان الشي الواحد محكوم عليه بكونه حاملا وحافظا معا ويلزم منه
سقوط هذه الحجة بالكلية قال الشيخ والقوة المتخيلة خاصيتها دوام الحركة ما لم
تغلب وحركتها محاكاة الاشيا ما يشابهها واضدادها فتارة تحاكي المزاج كمن تغلب
عليه السودا فيتخيل له صورا سودا او محاكاة افكار سبقت او محاكاة افكار
وحث قال المفسر المراد منه ان من خواص القوة المتخيلة تشبيه الشي اما بشبهه او بضده
اما التشبيه بالشبيه فان الرجل الذي استولى على مزاجه الخلط السوداوي فانه يرى في
منامه الصور السود واما التشبيه بالضد فكما يقال في بعض المنامات انها تعبر بالاضداد
ولنا ههنا اخر الكلام في القوى الباطنة المدركة الفصل الخامس عشر
في القوى المحركة الحيوانية قال الشيخ واما القوى المحركة فهي مبدا انتقال الاعضا
بتوسط العضل والعصب والارادة قال المفسر اعلم ان قوله القوة المحركة هي مبدا
انتقال الاعضا ليس فيه الا تبديل لفظ بلفظ واما قوله بتوسط العضل والعصب فالمراد
منه ما ثبت في علم الطب ان الروح الحامل لقوة الحس والحركة انما ينفذ ... من
الدماغ او العصب النابت من النخاع بدليل انا اذا ربطنا العصبة ربطا بالكل
ما فوق موضع الربط مما يلي جانب الدماغ والنخاع فانه ينتفي عنه الحس والحركة وذلك
يدل على ان قوة الحس والحركة انما تصل الى الاعضا بواسطة اجسام روحانية تنفذ
من الدماغ او النخاع في تجاويف الاعصاب الى جملة الاعضا واما العضل وصفاته
واحواله فمذكورة في كتاب التشريح قال الشيخ وله اعوان اولى وثانية فالعون
الاول هو المدركة اما المخيلة واما العاقلة والعونان الاخران قوة النزوع الى المدركة
اما نزاعا نحو جذب او نزاعا نحو دفع فالنزاع نحو الجذب هو التخيل او الظنون نافعا
وملايما وهذه القوى تسمى شهوانية والنزاع نحو الدفع للمتخيل ضارا او غير ملايم على

بيل

فانه ابدل القوة بالمبداء والمحركة بكونها
مؤثرة في انتقال الاعضاء فهذا الكلام
ليس فيه كشف وبيان بل ليس فيه الا
تبديل لفظ بلفظ ص

وكل ما تحت ذلك الموضع
مما يلي الجانب الاخر فانه
يبطل عنه الحس والحركة ص

النزوع ص

سبيل الغلبة ومنها مبدا استكمال القوة المحركة في الحيوان غير الناطق وفي الحيوان الناطق
لا من حيث هو حيوان ناطق فاحدى القوتين لدفع الضار والثانية لجذب الضروري
والنافع قال المفسر فيه مسئلتان الاولى اعلم ان الحركة الاختيارية لها مبادي
مترتبة بعضها على بعض في اربع مراتب فالمرتبة الاولى وهي ابعد المراتب هو ان
يعتقد الحيوان ان كون الفعل الذي يشتمل على ما يميل الطبع اليه او على ما ينفر
الطبع عنه او لا يعتقد فيه واحدا من هذين الامرين ثم ان ذلك الاعتقاد
قد يكون اعتقادا جازما يقينيا علميا وقد يكون اعتقادا ظنيا وقد يكون محض الاعتقاد
العادي عن سبب يوجبه بل هو محض اعتقاد يحصل في الذهن لا لموجب واعلم
انه ما لم يحصل اعتقاد كونه نافعا او ضارا لم يقدم الحيوان على الفعل والترك وانما
سمي الفعل الحيواني اختيارا لان الاختيار عبارة عن طلب الخير وهو اشارة الى
ما ذكرناه فاما اذا لم يحصل لا اعتقاد كونه نافعا ولا اعتقاد كونه ضارا امتنع
الاقدام على الجذب او على الدفع بل بقي على الحالة الموجودة قبل فهذا هو المرتبة
الاولى واما المرتبة الثانية فهي انه اذا حصل اعتقاد كونه نافعا ترتب عليه حصول
ميل الى الجذب واذا حصل اعتقاد كونه ضارا ترتب عليه حصول ميل الى الدفع
والميل الى الجذب يسمى بالشهوة والميل الى الدفع يسمى بالغضب فهذا هو المرتبة الثانية
واما المرتبة الثالثة فقد ذكر في الاشارات ان عند حصول الشهوة يحصل اجماع
على الفعل وعند حصول الغضب يحصل اجماع على الدفع وهذه المرتبة لم يذكرها
هاهنا وهذا هو الاصوب وذلك لانه لا معنى للميل الجاذب الا الاجماع على
الجذب ولا معنى للميل الدافع الا الاجماع على الترك واما المرتبة الرابعة وهي
في الحقيقة هي المرتبة الثالثة فهي انه اذا حصل الميل الجازم في الجذب او في الدفع

انصاف ذلك الميل الجازم الى القوه المذكوره فى الاعصاب والعضلات

فيصير المجموع الحاصل من ذلك الميل الجازم مع هذه القوه المذكوره فى العضلات

موجبا لحصول الفعل واذا عرفت ما ذكرناه سهل عليك الوقوف على عباره الكتاب

وقوله النزاع هو الجذب والمتخيل هو المتخيل والمظنون نافعا او ملائما مشعر بالفرق بين الملائم

والنافع فالنافع ما يكون وسيلة الى حصول ما هو مطلوب لذاته والملائم ما يكون

مطلوبا بالذات المسئلة الثانية اعلم ان الذى يتحرك بالاختيار هو الذى يقصد الى

ان يفعل الفعل المعين والقاصد الى الفعل المعين لا بد وان يكون عالما بماهية ذلك

الفعل لان يقصد الى الشى الذى لا يكون متصورا محال فثبت ان الذى يكون

متحركا بالاختيار لا بد وان يكون هو بعينه مدركا لماهية ذلك الفعل فثبت ان

المدرك والمحرك لا بد وان يكون واحدا ومذهب الشيخ ان القوه المدركة فى محل والقوه

المحركة فى محل اخر وذلك باطل قطعا قال الشيخ فهذه هى القوه المشتركة للحيوانات

الكاملة من حيث هى حيوانات كاملة قال المفسر ليس كل ما كان حيوانا كان

موصوفا بكل هذه القوى المذكوره فان كثيرا منها قد يكون خاليا عن كثير منها

فاما الحيوان الذى يكون موصوفا بها باسرها فانه يكون قد انتهى فى مرتبة الحيوانية

الى اقصى الكمال قال الشيخ وكلها كمالات اجسام على سبيل تصويرها تلك الاجسام

لها قال المفسر المراد ان هذه القوى المدركة والقوى المحركة التى عددناها

فانها كلها جسمانية بمعنى انها حالة فى البدن واما جوهر النفس فانه غير موصوف

بشى من هذه القوى والذى يختاره ونقول به ان جميع هذه القوى هو المبادى صفات

حاصلة لجوهر النفس وانها هى الموصوفة بالقوه المدركة والمحركة باسرها قال الشيخ

ولذلك لا تتم افعالها الا بالاجسام وتختلف بحسب الاجسام قال المفسر اعلم ان

الشيخ

١٠٣

الشيخ استدل على ان هذه القوى جسمانية بان قال هذه القوى لا تتم افعالها الا بالاجسام
وتختلف بحسب اختلاف الاجسام فهذه مقدمة واحدة ولا بد وان تضم اليها
مقدمة اخرى هي كبرى القياس وهو ان يقال وكل قوة لا تتم فعلها الا بالاجسام
وتختلف بحسب اختلاف الاجسام فانها تكون قوة جسمانية فحينئذ ينتج هذا القياس
ان هذه القوى جسمانية قال الشيخ اما المدرك فعرض لها اذا انفعلت التها ان
لا تدرك او تدرك لا على ما ينبغي كما ان البصر اما ان لا يرى او يرى رؤية ضعيفة او يرى
على الموجود وعلى خلاف ما عليه الموجود بحسب انفعال الالة قال المفسر اعلم ان
الشيخ لما ادعى ان هذه القوى لا تتم افعالها الا بالاجسام وتختلف افعالها بحسب
اختلاف الاجسام اخذ يحتج عليه من الوجوه الاول هذا الكلام وتقريره ان دخول
الافة على الافعال الصادرة عن القوى يكون على ثلثة اوجه التشويش والنقصان
والبطلان اما التشويش فقد يكون بسبب الحر واما النقصان والبطلان فقد
يكون بسبب البرد وجميع هذه القوى المدركة يحصل فيها هذه الاقسام الثلثة و
ذلك لان البصر اما ان لا يرى ذلك وهو البطلان او يرى رؤية ضعيفة وهو
النقصان او يرى الشي على خلاف ما هو عليه وهو التشويش وكذا القول في ساير
الحواس الخمس الظاهرة دون الباطنة فثبت ان افعال هذه القوى لا تتم الا بالاجسام
وانه متى تغيرت تلك الاجسام عن امزجتها الموافقة لتلك الافعال فان تلك
الافعال تختل ايضا اما بالتشويش او بالنقصان او بالبطلان ولقائل ان يقول
ان هذا لا يدل على كون هذه القوى جسمانية في ذواتها لان من المحتمل ان يكون هذه
الاجسام هي الات النفس في هذه الافعال فان عند اختلال هذه الاجسام تختل الافعال
لاجل اختلال الالات قال الشيخ ويعرض لها انها لا تحس بالكيفية التي في التها

تملک

اذ لا آلة لها الى فعلها ويعرض لها ان لا تدرك ذاتها لانه لا آلة لها الى ذاتها

قال المفسر هذا هو الحجة الثانية على ان هذه القوى لا تتم افعالها الا بالاجسام

وتقريره ان القوة الباصرة مثلا لا تدرك التها المخصوصة فانها لا تدرك العين

ولا تدرك ادراكها لانها لا ترى كونها رائية ولا تدرك نفسها فان القوة الباصرة

لا تدرك نفسها وهذا يدل على ان ادراكها الاشياء موقوف على الآلة فلما امتنع ان

يتوسط بينها وبين الآلة آلة امتنع ان يتوسط بينها وبين ادراكها آلة لا جرم امتنع عليها ان

تدرك التها وان تدرك ادراكها وان تدرك نفسها فثبت بهذا ان هذه القوى

لا تتم افعالها الا بالاجسام ولقائل ان يقول هذا الكلام ضعيف من وجهين الاول

لم لا يجوز ان يقال الادراكات قسمان ادراك يمكن تعلقه بجميع الاشياء فلا جرم صح عليها

ان تدرك نفسها وان تدرك ادراكها لغيرها وان تدرك التها واما القوة الباصرة

فانها قوة يمتنع لذاتها تعلقها الا بالالوان والاضواء فلا جرم يمتنع تعلقها بنفسها

وبادراكها وبالتها فالحاصل ان الامتناع لا نعللها بفقدان الآلة بل نقول ان

امتناع تعلق القوة الباصرة بهذه الاشياء امر ثابت لعل القوة الباصرة ونفسها لا لعله

منفصلة وما لم يبطلوا فساد هذا الاحتمال فانه لا يتم دليلهم السؤال الثاني هب ان

هذا الامتناع معلل بفقدان الآلة لكن هذا انما يدل على ان هذه القوى لا يصدر

عنها آثارها الا بواسطة هذه الآلات وهذا القدر لا يدل على انها في ذواتها

جسمانية لاحتمال ان يقال انها في ذواتها مجردة عن المواد الا ان صدور افعالها

عنها لا يمكن الا بواسطة هذه الآلات الجسمانية فعند فقدانها يمتنع صدور الافعال

عنها قال الشيخ ويعرض لها انها اذا انفعلت عن محسوس قوي لم تحس بالضعيف

اثره لانها انما تدرك ما تنفعل له واذا اشتد الانفعال ثبت الاثر واذا ثبت

[margin:] التها وانما يدرك بالآلة ويعرض لها
ما لا يدرك فعلها لانها لا آلة لها

[margin:] وبين التها

[margin:] وادراك لا يمكن تعلقه الا باشياء مخصوصة
فالقوة العاقلة قوة يمكن تعلقها بجميع
الاشياء

الاش

١٠٣

الاثر لم تم انبعاث غيره معه قال المفسر هذا هو الحجة الثالثة على ان انفعال هذه القوى
لا يتم الا بالاجسام وتقريره انه لو وضع سراج في مقابلة الشمس فاذا نظر الانسان
اليه فانه لا يراه وعند سماع صوت الرعد لا يسمع صوت البعوضة وعند الاحساس بالنيران
العظيمة لا يحس بالحرارة الضعيفة وكل ذلك يدل على ان الاحساس بالمحسوسات القوية يمنع من الاحساس بالمحسوسات الضعيفة اثر عدم
الضعيفة ثم قال والسبب فيه ان الاحساس انما يكون بالانفعال والتأثر عن
المحسوس فاذا قوي الاحساس قوي الانفعال ثبت الاثر واذا ثبت الاثر لم
تم انبعاث غيره معه ولقائل ان يقول هذا ايضا ضعيف وبيانه من وجوه الاول
انا منعنا ان القوة وان كانت مجردة بحسب ذاتها عن المادة لكنه لا يمتنع ان يكون
صدور فعلها عنها موقوفا على وجود آلة جسمانية ولا يكون تلك الآلة الجسمانية
كانت كافية في ذلك بل شرط صدور ذلك الاثر عنها كون تلك الآلة الجسمانية
واقعة على وجه مخصوص فاذا لم يحصل تلك الخصوصية فحينئذ يحصل ذلك الفعل فلم
يبطلوا هذا الاحتمال فانه لا يتم دليلكم الثاني ان الحكم الذي ذكره باطل طردا او
عكسا اما الطرد فلان قوة الخيال عندهم قوة جسمانية ثم انا حال ما نتخيل البحر والجبل
والسماء والارض يمكننا ان نتخيل البقة والبعوضة واما العكس فلانا حال ما نفكر
في تركيب المقدمات العقلية يكون هذا العمل عمل النفس الناطقة لان التصرف في
الكليات لا يتأتى الا من النفس ثم انا حال استغراقنا في الفكر في تركيب برهان على
لا يمكننا ان نستحضر ادراكا آخر وعلما آخر فهاهنا هذا الامتناع حاصل مع ان
هذه القوة قوة عقلية مجردة الثالث ان عندكم الادراك سواء كان كليا او جزئيا فهو
عبارة عن حضور صورة المدرك في المدرك اذا ثبت هذا فنقول انه اذا
قوي الادراك كان ذلك لاجل ان الصورة الحاضرة في ذات المدرك صورة

ثانيه قوته وثبات هذه الصوره وقوتها يمنع من حصول صوره اخرى فهذه
العله التى ذكرتموها فيما اذا كان محل الادراك جسمًا فاما بعينها فيما اذا كان
محل الادراك جوهرا مجردًا افثبت ان الاستدلال بذلك على كون القوه المدركه
جسمانيه خطاء قال الشيخ ونعرض لها ان البدن فى كل شخص اذا اخذ يضعف
بعد سن الوقوف ان يضعف جميعها فلا يكون ولا تجمص واحد يسلم فيه القوه الحساسه
فاذن هذه كلها بدنيه قال المفسر هذا هو الحجه الرابعه على ان هذه القوى الحساسه
جسمانيه وذلك لان بعد الاربعين ياخذ البدن فى الضعف وهذه القوى الفعاليه
تاخذ فى الضعف وذلك يدل على ان ضعف البدن يستلزم ضعف هذه القوى
وذلك يدل على انها جسمانيه وللقائل ان يقول لا نسلم ان هذه القوى تاخذ فى الضعف
بعد الاربعين وبيانه من وجهين الاول انا اذا راينا كثيرًا ممن كان فى زمن شبابه
كثير الامراض والعلل فلما دخل سن الكهوله قوى مزاجه وزالت الامراض و
العلل عنه والثانى ان الشيخ يزداد حرصه واملم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يهرم
ابن ادم ويشب منه اثنان الحرص والامل ولا شك ان الحرص والامل ادراكات
جزئيه وارادات جزئيه ثم انها بعد الاربعين ياخذ فى القوه لا فى الضعف فبطل قولكم
ان هذه القوى تاخذ فى الضعف بعد الاربعين ثم نقول هب ان الامر كما ذكرتموه
لكن لم لا يجوز ان يقال هذه القوى وان كانت غير جسمانيه بحسب الذات الا انها
جسمانيه بمعنى ان افعالها لا تصدر عنها الا بواسطه هذه الالات فلا جرم لزم من
اختلال البدن اختلال هذه الافعال واعلم انهم كما احتجوا بهذه الحجه على ان
هذه القوى جسمانيه فقد احتجوا بما يقرب منها على ان القوه العقليه غير جسمانيه قالوا
القوه العقليه تقوى بعد الاربعين مع ان البدن يضعف بعد الاربعين فلما قويت القوه

العقليه

العقليه عند ضعف البدن علمنا انها غنيه في ذاتها عن البدن واعلم ان هذا
الكلام ضعيف وبيانه من وجهين الاول وهو ان الحواس الظاهره خمس والباطنه
خمس اخرى فيكون مجموعها عشره ومع الشهوه والغضب اثنا عشر ومع السبعه النباتيه
وهي الجاذبه والماسكه والهاضمه والدافعه والغاذيه والناميه والمولده تسعه
عشر وكل ذلك اضداد وموانع للقوه العقليه عن اشتغالها بتحصيل المعارف
الحقيقيه التصوريه والتصديقيه اذا ثبت هذا فنقول اذا فرضنا ان القوه العقليه
جسمانيه فبعد الاربعين بضعف البدن وبضعف جميع القوى فهب ان القوه العاقله
تضعف لكن تضعف ايضا تلك القوى التسعه عشر التي كلها عوايق وموانع و
اضداد للقوه العاقله عن افعالها الخاصه بها فهب انه تضعف فعلها بسبب ضعف
ذاتها ولكنه تقوى فعلها بسبب ضعف سائر اضدادها فهاهنا ضعف ذاتها بضعف ضد واحد
من اضدادها فيبقى ضعف سائر اضدادها معينا لها على افعالها فلم لا يجوز ان يكون
قوتها بعد الاربعين لهذا السبب الوجه الثاني ان القوه العاقله الى زمان الاربعين
قد تكررت عليها الادراكات التصوريه والتصديقيه وكثره الافعال سبب لحصول
الملكه فلم لا يجوز ان يكون زياده قوتها على الادراكات انما كانت بسبب حصول
هذه الملكه التي ذكرناها الوجه الثالث ان الحرص والامل تقوى كل واحد منهما في زمان
الشيخوخه مع انهما متعلقان بالادراكات الجزئيه والارادات الجزئيه وهي عندكم
جسمانيه الوجه الرابع لم لا يجوز ان يقال الى المزاج الكهولي اوفق للادراكات العقليه
ولا يجب علينا ان نذكر السبب فيه بل يكفينا مجرد المطالبه فاما قوله في اخر هذا
الفصل فاذن كلها بدنيه فاعلم انه لما ذكر دلايله الاربع على ان هذه القوى المدركه
للجزئيات جسمانيه صرح عقيبها بذكر النتيجه فقال فاذن كلها بدنيه اي فاذن هذه

ان القوه العقليه غير جسمانيه
وجوه ص

القوى المدركة للجزئيات كلها مدنية قال الشارح وكذلك المحركة وذلك فيها اظهر لان
وجودها بحركة الآلات هي فيها ولا وجود لها من حيث هي كذلك ذا فعل خاص
قال المفسر المراد ان القوة المحركة قوة بدنية جسمانية واحتج عليه بقوله ان وجودها
بحركة الآلات هي فيها والمراد ان القوة المحركة لا تكون قوة محركة الا مع حركة الآلات
الجسمانية التي هي الاعصاب والاوتاد والعضلات ثم قال ولا وجود لها من
حيث هي كذلك ذا فعل خاص بها دون الآلات الجسمانية والحاصل انه لما ثبت
انها لا تكون قوة على التحريك الا مع الآلات الجسمانية امتنع ان يقال انها وحدها
بدون الآلات الجسمانية تكون قوية على التحريك ولقائل ان يقول هذا الكلام محتمل بحسب
المعنى وبحسب اللفظ اما كونه محتملا بحسب المعنى فمن وجهين الاول لا نسلم ان القوة
المحركة لا تكون قوة محركة الا بواسطة هذه الآلات الجسمانية وذلك لان هذه القوة
هي التي تحرك الاعصاب والاوتار والعضلات فلو كان تاثيرها في تحريك
هذه الآلات موقوفا على آلات اخرى ولزم التسلسل او توقف الشيء على
نفسه وكلاهما باطلان الثاني هب ان تاثير هذه القوى في التحريك موقوف على
هذه الآلات الجسمانية فلم قلتم انه يلزم ان تكون هذه القوى حالة في الجسم ولم
لا يجوز ان يقال المحرك للبدن هو النفس التي هي جوهر مجرد الا انها لا تقوى على هذا
التحريك الا بواسطة هذه الآلات الجسمانية واما ان هذا الكلام محتمل بحسب
اللفظ فمن وجهين الاول ان قوله ان وجودها بحرك الآلات هي فيها مشعر
بان وجود هذه القوى معلل بحركة تلك الآلات لكنه لا نزاع في ان حركات تلك
الآلات حركات اختيارية فتكون معللة بهذه القوة وحينئذ يلزم الدور الثاني
ان قوله ان وجودها بحركة الآلات فيها مصادرة على المطلوب الاول لان قوله

والمراد انه لما ثبت ان القوة المحركة لا تكون
قوة محركة الا مع الآلات الجسمانية ثبت انه
لا وجود لها من حيث هي كذلك ذا فعل خاص

الجسم موقوفا على هذه الآلات لكان
تاثيرها على تحريك ~~هذه الآلات~~

هي ضمير عائد الى القوى وقوله فيها ضمير عائد الى الالات فكان المعنى ان
هذه القوى موجودة في هذه الالات وليس المطلوب الا ذلك فكان هذا
مصادرة على المطلوب الاول وانه باطل فهذا جملة ما ذكره الشيخ في بيان
ان هذه القوى جسمانية والحق عندي ان المدرك لجميع الادراكات
هو النفس وان المحرك ايضا هو النفس ويدل عليه وجوه الحجة الاولى
وهي النهاية في القوة والوضوح ان نقول انا اذا سمعنا صوت زيد علمنا
ان صاحب هذا الصوت هو الشخص المتشكل بالشكل الفلاني واذا راينا صورة
العسل حكمنا بانه موصوف بالطعم الفلاني والحاكم بشي على شي يجب ان
يكون مدركا للمحكوم عليه والمحكوم به ضرورة ان التصديق مسبوق بتصور الطرفين
فههنا شي واحد وهو المدرك لجميع هذه المحسوسات بجميع هذه الادراكات
التي هي الحواس الخمس ثم نقول اذا تخيلنا صورة زيد ثم ادركنا صورته حكمنا
بان صورة هذا المحسوس هي صورة لذلك المتخيل فعلمنا ان الادراك و
التخيل حصلا لشي واحد ثم نقول انا نحكم على هذا الشخص بانه عدو وعلى الاخر
بانه صديق فهذا الحاكم يجب ان يكون مدركا لهذه الاشخاص ولهذه المعاني
نعني ما ذكرناه ثم نقول انا نتصرف في صور المحسوسات وفي هذه المعاني
الجزئية بالتركيب تارة وبالتحليل اخرى والتصرف في الاشياء مشروط بادراكها
وتصورها فههنا شي واحد هو المدرك لصور المحسوسات وهو المدرك لهذه المعاني
وهو المتصرف فيها بالتركيب تارة وبالتحليل اخرى ثم نقول انه يمكننا حمل الكليات
على الجزئيات فههنا شي واحد وهو المدرك للكليات والجزئيات معا لكن مدرك
الكلي هو النفس فمدرك الجزئي ايضا هو النفس فثبت ان المدرك لجميع المدركات

الكلية والجزئية بجميع انواع الادراكات شي واحد وهو النفس ثم نقول هو الذي
يحرك بالاختيار هو الذي يقصد الى التحريك والقصد الى الشي مشروط بكون
ذلك القاصد متصورًا لماهية ذلك المقصود ولكونه حاكمًا بانه يجب تحصيل ذلك
المقصود وعند هذا نقول كل محرك بالاختيار فهو قاصد لذلك التحريك وكل
قاصد امر من الامور فهو شاعر بماهية ذلك المقصود ينتج كل محرك بالاختيار فهو شاعر
بماهية ذلك الفعل فثبت ان المدرك والمحرك شي واحد وهذا برهان قاطع
في اثبات هذا المطلوب واعلم ان هذا الفصل من ادل الدلايل على اثبات
النفس الناطقة وذلك لانا نقول الانسان شي موصوف بكل الادراكات لجميع
المدركات ولا شي من البدن ولا من اجزاء البدن كذلك ينتج من الشكل الثاني
ان الانسان شي مغاير لمجموع البدن ولجميع اجزائه وهذا هو البرهان الذي عليه نعول بيانا
في اثبات ان النفس جوهر مغاير لمجموع البدن ولكل واحد من اجزائه الحجة الثانية
في اثبات هذا المطلوب ان كل واحد يعلم بالضرورة انه هو الذي ابصر المبصرات
وسمع المسموعات وذاق ولمس وتخيل وتفكر واشتهى وغضب ومن نازع
فيه فقد نازع في اجلى العلوم الضرورية ولا شك ان المشار اليه لكل واحد
بقوله انا ليس الا جوهر النفس فوجب ان يكون الموصوف بهذه الافعال و
الصفات ليس الا النفس الحجة الثالثة النفس لو لم يكن مدركة للحرمات لما كانت
مدركة لهذا البدن من حيث انه هو ولو لم يكن له لم يكن قاصدًا للتصرف فيه
من حيث انه هذا فكان هذا البدن شيئًا اجنبيًا عن الانسان من كل الوجوه
ومعلوم ان ذلك باطل فثبت بهذه البراهين ان جميع هذه القوى والادراكات
من صفات النفس الفصل السادس عشر في الانسان قال الشيخ ومن الحيوان

من حيث هو نفسه يكون الانسان
مغايرا لهذا البدن ولا يكون له تعلق
بهذا البدن ص

الانسان

الانسان وهو مختص بنفس انسانية تسمى نفسا ناطقة اذ كان اشهر افعالها واول
اثارها الخاصة بها النطق وليس يعني بقولهم نفس ناطقة انها مبدا النطق فقط
بل جعل هذا اللفظ لقبا لذاتها قال المفسر لما تكلم في القوى الحيوانية شرع
الان في شرح احوال النفس الانسانية وهاهنا مسلتان الاولى المراد من
النفس الشي الذي يشير اليه بقوله انا فعلت وانا الضرب وانا عقلت وانا غضبت
وهاهنا دقيقة وهي ان الشي الذي يشير اليه كل احد بقوله انا مغاير للشي الذي
يشير كل احد الى غيره بقوله انت وذلك لاني اذا اشرت الى نفسي بقولي
انا فالمشار اليه ليس هو البدن ولا جزءا من اجزاء البدن لاني في حال ما اكون شديد
الاهتمام بتحصيل ادراك او تحصيل فعل فاني كثيرا اقول اني فعلت كذا او قلت
كذا او عند ما اقول هذا يكون المشار اليه بقولي انا حاضرا في ذهني لا محالة
مع اني في تلك الساعة اكون غافلا عن بدني وعن جميع اجزائه وهذا يدل
على ان الذي اشير اليه بقولي انا مغاير لهذا البدن ولجميع اجزاء البدن فاما الذي
اشير اليه بقوله انت فليس الا هذا البدن لان المشار اليه بقولي انت ليس الا
ما ادركته ببصري وما ادرك الا هذا الجسم المخصوص وكذلك فان الانسان اذا
مات فالذي كان هو يشير الى نفسه بقوله انا لم يمت واما الذي كنت اشير اليه بقولي
هو فانه باق فلهذه الدقيقة نرى العقلا يقولون فيمن مات انه ما بقي وانه هلك
وقد يقولون انه هو هذا الجسد الموضوع ههنا بقولهم هلك وما بقي يريدون
به ذلك الشي الذي كان غيره يشير اليه هو يشير الى نفسه بقوله انا وقولهم هذا
الجسد هو ذلك الانسان يريدون به ذلك الشي الذي كان غيره يشير اليه بقوله
هو المثبت الثاني ظاهر كلام الشيخ هاهنا يدل على ان تسمية النفس الانسانية بالنفس الناطقة

يشير اليه كل واحد بقوله انا فان النفس كل
شي ذاته وحقيقته وذات الانسان هو الشي
الذي